4e ANNÉE JUIN 1946

# LA VIE INTELLECTUELLE



LES ÉDITIONS DU CERF · PARIS

LA VIE INTELLECTUELLE

**Revue mensuelle**

XIVe ANNÉE — JUIN 1946 — N° 6

## SOMMAIRE



*On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.*

*Le referendum n'est qu'une étape. Pour le lecteur de ce billet, les résultats des élections seront, à leur tour, connus. Nouvelle étape. Nul parti ne détiendra, sans doute, la majorité absolue. Il faudra donc se regrouper de nouveau. Réaliser, après les injures de la bataille, les ententes nécessaires, ou bien choisir de rester dans l'opposition. D'autres étapes seront alors à franchir : élection du Président, formation du gouvernement, création d'une Constituante viable, enfin le travail de gouvernement. Tout ceci, nous l'avons assez dit, relève d'une prudence politique qui doit être mue par le vouloir profond d'une France vivante et humaine, vouloir qui, dans l'âme catholique, ne peut pas être étranger à la vie de la Foi.*

*Or, s'il est avant tout souhaitable que, dépassant les petites besognes de cuisine politique, chaque Français soit attentif, dans les décisions qu'il aura à prendre, à ce que l'humanité entière attend de son pays, — il l'est également, dans le bien même du pays, que chaque chrétien de France le soit à ce que ses frères des autres nations attendent de lui. Car on attend beaucoup des catholiques de France.*

*Il suffit de passer la frontière pour s'en convaincre : nos défauts mêmes, ce silence, cette réserve dans la prière, cet individualisme dans la conviction, ont servi nos qualités chrétiennes les plus essentielles. Sans aucun doute, la France, dans son ensemble, ne peut, hélas! plus être dite chrétienne. Mais celui qui, chez nous, se confesse chrétien, le fait avec un sérieux qui l'engage tout entier. Il ne s'est laissé prendre ni par l'entraînement d'une cérémonie, ni par la contrainte d'un groupe. Il est chrétien parce qu'il a*

*Tel est le travail que l'on attend d'eux. Telle est l'im*
*mense aventure où les chrétiens de France sont solidaire*
*ment engagés, chacun à sa place et selon sa fonction.*

*Dans les jours qui viennent l'attention se porte davan*
*tage sur la lutte politique, et notre intention n'est pas d'e*
*éloigner personne, car en fin de compte, pour notre mond*
*terrestre, c'est là que tout se décide. Le chrétien y devr*
*donc prendre comme les autres ses responsabilités.*

*Il les prendra en tenant compte de ce que l'éditorialist*
*d'un jeune hebdomadaire notait fort pertinemment : L*
*France a retrouvé sa tradition rationaliste, hostile en politi*
*que à toute orthodoxie de confession ou de parti, — et cett*
*constatation consonnera heureusement avec la récente dé*
*claration de ses évêques sur le juste laïcisme.*

*Mais il n'en sera pas moins convaincu que dans cette har*
*monisation nécessaire d'une socialisation croissante et de l*
*défense de la liberté, l'homme tout entier est engagé, c'est-à*
*dire le chrétien. C'est donc travailler indirectement il es*
*vrai, mais non pas moins efficacement, à la question pa*
*excellence qui tourmente notre siècle que de maintenir su*
*notre sol de France, une vie chrétienne intense qui n'es*
*autre que la charité éprise de justice et de liberté. Que le*
*soucis électoraux ne viennent donc pas fausser ce qui de*
*meure le premier devoir du chrétien comme tel : le dévelop*
*pement le plus intense d'une vie théologale. Nous y per*
*drions toute action en France, et nous ne répondrions pas*
*l'attente de nos frères d'au-delà nos frontières. Car si le*
*chrétiens d'autres pays mettent tant d'espoir en nous, c'es*
*précisément (et peut-être, comme nous l'avons dit, en raiso*
*même de nos défauts) parce que nous avons toujours fai*
*effort pour maintenir au-dessus de toute divergence et d*
*toute contestation politique la vie très pure de notre foi.*

CHRISTIANUS.

# ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

*L'image du Crucifié*

Dans la paix bénédictine assiégée, des frères se retrouvent, et, des images que les sensibilités des générations successives ont reflétées du Christ, recomposent l'unique Seigneur (article inédit, traduit de l'allemand).

J. Flory. *La J.E.C. a-t-elle dévié?*

Les buts primitivement poursuivis, comme l'opportunité tactique, invitent la J.E.C. à un « salutaire pèlerinage aux sources ».

J. Colomb. *Réflexions sur le problème de l'École libre.*

Nous croyons utile de donner ici de larges extraits d'une intéressante note parue dans *Pax* (Pâques 1946), le bulletin des anciens élèves du Séminaire Universitaire de Lyon. Ces pages appuient la position prise par S. Gérard dans *La Vie Intellectuelle* de février.

LIVRES

Henri Rambaud : *La voie sacrée*, par Henhi de Lubac.
Denis de Rougemont : *La part du diable*, par Pierre Klossowski.
Yves de Moncheuil : *L'Église et le monde actuel*, par Zacharie Serrand.
Etc...

AZIMUTHS

# L'IMAGE DU CRUCIFIE

Damase. — Tu m'as demandé, mon cher Basile, comment j'ai trouvé naguère nos deux pères César et Grégoire, comment ils vont, et de quoi nous avons parlé ensemble, puisque je suis demeuré un certain temps avec eux, et que tu es, toi, séparé d'eux depuis si longtemps. Je t'en ai déjà raconté quelque chose, mais notre entretien par ce beau matin de printemps, que j'ai encore aussi présent à la mémoire que si c'eût été hier seulement, souhaites-tu aussi l'entendre de moi ?

Basile. — Certainement, mon cher Damase. Ne sais-tu point combien j'aime à t'écouter, et quel intérêt je prends à vos entretiens ?

Damase. — Mes amis, commençai-je, j'ai reçu hier de notre Frère Paschase, l'infatigable collectionneur, un petit travail sorti de son atelier : La représentation de la Crucifixion au cours des siècles, avec un grand nombre d'illustrations. Je suis très reconnaissant à ce petit travail et à son auteur, car il m'a permis de pénétrer profondément dans le fondement même de notre foi, et a, d'autre part, remis pour moi en question bien des choses qui, par l'effet de l'habitude, semblaient assurées. N'est-ce pas quelque chose de grand que de voir pour ainsi dire ressusciter à nos yeux tous les siècles chrétiens passés, dans leur effort pour représenter ce qui est au centre de notre foi ? Car l'Apôtre Paul, qui était animé d'un enthousiasme divin et à qui tant de choses furent révélées, dit de cette Croix : « La parole de la Croix, pour ceux qui vont à la perdition, est une folie, mais pour nous, qui sommes sauvés, c'est une force de Dieu. » Et il dit du Crucifié : « Mais nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie

pour les païens, mais pour les élus, Juifs et Grecs, le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. » Il va même jusqu'à renoncer à toute sagesse humaine, et il la considère comme de l'ordure en comparaison de cette seule science : « Ne rien savoir d'autre que Jésus-Christ, et Jésus crucifié. » Mais si l'Apôtre, en qui, comme nous le croyons, parle l'Esprit de Dieu lui-même, ne veut plus rien savoir d'autre que le Crucifié, c'est donc qu'en lui est contenue toute notre foi, de sorte que c'est ce contenu qui doit apparaître lorsqu'on représente le Crucifié. Aussi me semble-t-il que la meilleure représentation de la Crucifixion, et la plus vraie sera celle qui offre aux yeux de celui qui la contemple la plénitude et la richesse de sa foi, comme enfermées dans un noyau, et réveille la bonne nouvelle de la foi.

« C'est vrai, interrompit Grégoire, mais ce que tu demandes à l'image de la Crucifixion est si grand et si beau qu'il me semble impossible qu'aucune représentation le réalise. »

« C'est justement ce que je voulais vous demander, poursuivis-je. Existe-t-il une telle représentation, ou alors laquelle de celles que nous connaissons en approche le plus ? Attendons donc, pour dire que c'est impossible, d'avoir suffisamment considéré les images que j'ai ici; parmi la multitude de reproductions que m'a envoyées, dans son zèle, notre Frère Paschase, j'en ai choisi une demi-douzaine, non point peut-être les plus belles, mais les plus typiques, de sorte que tout tableau de la Crucifixion est apparenté à l'un de ceux-ci. Dois-je vous les montrer tous à la fois, ou l'un après l'autre, afin que nous regardions et commentions chacun d'eux en particulier ? »

César répondit : « Comme tu voudras, Damase, pourtant il me semble préférable de s'absorber dans l'un, puis dans un autre, car, si nous en regardions toujours d'autres en même temps, bien des choses pourraient nous échapper. »

« Tu as raison, dis-je, et c'est ainsi que nous allons procéder. Considérons d'abord une de ces images qui nous sont familières à tous. C'est un tableau qui se trouve dans ta ville natale, César, tu pourras donc nous l'expliquer, après l'avoir suffisamment regardé. Décris d'abord ce que tu vois, car c'est par là que commence toute explication plus approfondie. »

Et César commença : « Une croix est dressée; un homme y est suspendu, affaissé dans la mort, et au-dessus de sa tête est l'inscription latine *INRI*, c'est-à-dire : Jésus de Nazareth, Roi des Juifs. C'est ce qui nous a été transmis par la tradition et qui est représenté ici : le Jésus historique, un homme qui était venu pour instaurer le règne éternel de Dieu, est condamné à une mort ignominieuse, parce qu'on a vu en lui un blasphémateur et un séducteur du peuple. Il est suspendu à la croix, pitoyable, couvert de plaies, roué de coups, couronné d'une couronne d'épines. Il n'y a en lui aucune beauté, comme le Prophète avait dit de lui. Son corps s'est plié en deux, et sa tête s'est penchée en une souffrance indicible comme sous un énorme fardeau. Nous avons un grand prêtre — un médiateur entre Dieu et les hommes — qui nous est devenu semblable en toutes choses, le péché excepté, qui a souffert avec nous, lui qui était innocent. Je vois la grande procession des générations, tous les accablés et tous les malheureux qui, au cours des siècles, sont allés à cette croix pour y chercher une consolation, qui y déposèrent leur souffrance et leurs péchés sur les épaules de ce Crucifié, de ce cher mort, qui est allé à la mort par amour pour nous, pour nous libérer des liens du péché terrestre, de notre esclavage des souffrances et des péchés de ce monde injuste. Les voici, à genoux devant lui, le seul qui soit sans péché, qui a souffert pour eux, pécheurs. Leur cœur se remplit d'amour et de compassion pour lui, ils puisent aux paroles du Psalmiste : « Mon cœur a attendu la tribulation et la misère, et je cherchais quelqu'un qui pleurât avec moi; et il n'était personne qui me consolât, et je ne trouvai personne. » Oui, ils sont enflammés de compassion et désirent souffrir avec lui et pour lui. N'est-ce pas là le Crucifié que proclame l'Apôtre : « Il est devenu obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort sur la Croix. »

« Tu m'aurais presque entraîné par tes paroles, commençais-je alors, mais c'est justement le mot de l'Apôtre qui m'a arrêté. Car il ajoute : « C'est pourquoi Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les noms : Jésus-Christ est le Seigneur dans la gloire du Père. » Eh bien! il me semble que toi, ou plutôt cette image du Crucifié, que tu as célébrée, puis expliquée, fait disparaître cette seconde partie. Elle ne montre qu'un seul côté, qu'une seule moitié des

aroles de l'Apôtre. Mais, pour faire comprendre plus claiement ce que je veux dire, voici une vieille reproduction l'une vieille icone russe. »

Tout près de nous, un bruissement interrompit notre onversation, et soudain trois personnages surgirent du tailis et nous saluèrent en riant. Nous reconnûmes en eux nos rères Cyrille, Hildebrand et Placide, qui avouèrent avoir couté notre conversation depuis le début.

« Toi qui es un théologien et un homme de l'Orient, dise aussitôt à Cyrille, tu es tout désigné pour nous initier à cette image », et je la lui tendis.

« Volontiers, si ma pauvre interprétation peut vous servir à quelque chose, répondit-il. Car elles sont vraiment bien pauvres, les pensées que nous formons sur le grand drame sublime de la Croix. Dieu est UN dans la communion des Trois. Et ce Dieu créa le globe terrestre et l'espèce humaine et l'éleva à la communion avec lui. Or il ne voulait pas des esclaves, mais des hommes libres, qui devaient choisir librement d'être à lui, qui habite dans la lumière, et cependant ils gardèrent un désir inextinguible de cette pure lumière de la divinité désormais inaccessible pour eux. Irrévocablement, semblait-il. Pourtant, à la justice était apparentée la miséricorde, et Dieu érigea une seconde fois ce signe du libre choix : la Croix. Le Fils y est suspendu, Agneau immolé, qui avait été prévu par la justice du Père pour racheter de son sang la désertion de la race humaine. Nul ne pouvait jeter un pont par-dessus l'abîme de la séparation, s'il n'était pas d'en haut, et nul ne pouvait être médiateur, s'il ne portait en lui ce qui est d'en bas. Il fallait que le don fût divin, qu'il compensât et surpassât la désertion et la dette, et en même temps si humain que sa nature nous représentât tous : et c'est le Christ, l'Agneau. Il fallait que le médiateur fût si humain qu'il pût offrir le sacrifice des hommes pour les hommes, et en même temps si divin qu'il gagnât pour tous la libération éternelle : et c'est le Christ, le Prêtre. Mais être ainsi l'un et l'autre en un seul : Dieu et homme, cela semble inconcevable à notre intellect humain. Et pourtant cela fut réalité en Jésus-Christ, le Fils. Et d'être l'un et l'autre en un seul, Agneau immolé et Grand Prêtre, ce qui dépasse toute représentation humaine, voilà ce qui nous a été révélé dans le Crucifié. Combien est in-

compréhensible la justice du Père, qui fit boire au Fils le calice de la mort, et d'une telle mort! Est-ce pour nous montrer la grandeur de notre dette, qui exigeait pareille satisfaction, ou bien la grandeur de l'Amour du Fils, qui nous a donné un tel Rédempteur. C'est par cette question, qui ne veut pas provoquer une réponse, mais l'adoration, que je termine mon prologue au drame divin de la Crucifixion. Car ce n'est rien de plus qu'un discours préliminaire. Et maintenant, que l'un de vous prononce le véritable discours ou bien explique l'image suivante que Damase passe à Grégoire. »

« Vraiment, mon Cyrille, tu as bien vu, dis-je, mais je veux d'abord te féliciter de ton discours et de ta modestie, et tous seraient certainement d'accord avec moi sur ce point. Examinons maintenant dans quelle mesure ton image et ton interprétation répondent à l'idéal que nous avons défini au début de notre entretien. Mais confions cette tâche à Grégoire, à qui j'ai donné, dans cette intention, une image de l'époque carolingienne, la grande époque du début du moyen âge : elle représente le Christ royal sur la Croix. Il sait bien pourquoi c'est à lui que je l'ai donnée. »

« Puisque tu parles ainsi, mon cher Damase, répondit Grégoire, c'est sûrement que tu as deviné ce qui m'occupe depuis tout à l'heure, et que j'avais justement sur la langue tout le temps que Cyrille parlait. Mais je l'exprimerai d'un mot du vieil hymne pascal sur le Christ, qui s'exprime aussi dans cette image : « Le prince de la vie est mort et règne, vivant. » Voyez-vous, c'est cela qui est décisif, ce Christ, en qui nous croyons, que nous confessons, que nous suivons, il est vivant, tellement vivant qu'il dit de lui-même : « Je suis la vie. » Je disais que c'est le point décisif, et je voudrais le prouver de la façon suivante. Toi, César, tu nous as montré le Christ souffrant, l'homme qui porte notre souffrance à tous, et à qui, dans sa mort, nous confions notre détresse humaine; et toi, Cyrille, tu nous as exposé la sublime incompréhensibilité et la profondeur de cette mort, qui plonge dans le dessein divin, et de celui qui l'a soufferte — et l'on ne peut que se taire et adorer. Mais votre Christ, c'est comme si vous nous aviez laissé là, avec lui, comme si vous nous l'aviez laissé, et que nous n'ayons

jamais entendu la parole de l'Apôtre : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, vide aussi notre foi. » Mais le Christ est ressuscité, le premier des morts, et telle est la Bonne Nouvelle du christianisme. Mais qu'elle a donc été longtemps passée sous silence! Depuis tant de siècles! Vos crucifix me le prouvent assez. L'homme souffrant, l'Agneau immolé occupaient la place centrale dans nos sentiments, et ont eu pour effet, en nous, une attitude de mort qui ne correspond plus à ce qui est le Christ. »

Ici Cyrille voulut l'interrompre; mais je lui fis signe de se taire, car je voyais que Grégoire était lancé et ne pouvait être arrêté, et qu'il lâchait les rênes à son enthousiasme. D'ailleurs c'était lui qui avait la parole.

« Oh! tais-toi, Cyrille, quoi que tu veuilles dire. Crois-tu que les Francs, nos ancêtres, eussent reconnu un tel Christ? Non, leur promesse baptismale était leur serment de fidélité au Roi des rois, au Seigneur des seigneurs, comme le nomme l'Apocalypse. C'est lui que je proclame, et, dans le Crucifié, le grand paradoxe qu'exprime l'hymne que j'ai cité au début. Un autre hymne dit : « Dieu règne du haut du bois. » Ce Dieu est devenu un serviteur, pour nous, pour nous délivrer de la servitude de ce monde où nous étions tombés par la chute d'Adam; il est mort pour nous donner, dans sa mort, la vie éternelle, divine. C'est encore l'Apôtre des Nations qui l'exprime, suivant la force du Christ qui agit si puissamment en lui : « Le Père a effacé et détruit notre créance en la fixant à la croix. Il a désarmé les Principautés et Puissances et en a fait une dérision par lui, qui a triomphé d'elles. » C'est ainsi que nous devons voir le combat du Christ, car il dépasse la mesure de ce monde — et de même sa victoire sur la mort. C'est pourquoi ce Christ en croix ne porte pas la couronne d'épines, mais le vêtement royal, sacerdotal, et ce n'est point son cadavre qui est suspendu là, mais le Seigneur vivant. C'est son règne éternel que cette croix veut annoncer, et non point un événement historique : la Crucifixion. Et si, cependant, la Croix nous demeure tout aussi incompréhensible, elle est pour nous le signe de la victoire qui resplendit devant nous dans la lutte contre les ténèbres de ce monde périssable. Et si le Crucifié est notre chef dans ce combat, la vie devient une attaque et une victoire incessantes sur les puissances mauvaises qui

sont en nous, un combat pour une vie bien ordonnée. Et notre fin sera la vraie victoire, dans laquelle nous suivrons notre Chef, le Christ, et la mort est la porte de la vraie vie, par laquelle le Christ, le premier, a passé, nous précédant dans l'immensité de la vie éternelle. »

Lorsque Grégoire eut fini, notre approbation unanime se donna libre cours en expressions de louange et d'admiration pour ce discours viril. Cyrille lui-même, qui avait voulu plusieurs fois l'interrompre, était décidément convaincu. Du moins, il ne disait plus rien. Ce que dit chacun des autres, je ne m'en souviens plus exactement. Peut-être, mon cher Basile, te raconterai-je encore les autres discours, qui évoluèrent sur un plan spirituel nouveau et tout autre. En effet, quelques-uns pensaient que tout l'essentiel avait été dit sur le Crucifié, mais il s'avéra bientôt que nous n'en étions encore précisément qu'au commencement de notre méditation. Tout en parlant, nous étions arrivés, en gravissant lentement la colline, à un endroit d'où l'on voyait le lac. Un dernier souffle de vent plissa toute la surface de l'eau, et ce fut comme le souffle léger de l'Esprit sur les eaux, qui venait vers nous. Tout près de là se trouvait un banc qui, souvent déjà, nous avait invités au repos, et ce fut, je crois, Grégoire, impulsif comme toujours, qui proposa une petite halte. Nous nous assîmes donc, les uns sur le banc, les autres dans l'herbe. Pendant le moment de silence qui s'était produit, tandis que nos yeux contemplaient le paysage familier et si cher, je passai à la dérobée à notre Hildebrand, qui, comme toujours, avait gardé une modeste réserve, une image dont je savais qu'elle ne lui était pas inconnue, et tandis qu'il la regardait, ses petits yeux vifs se mirent à luire; il rompit soudain le silence prolongé et commença :

« Peut-être vous semble-t-il, du moins à la plupart d'entre nous, que Grégoire, dans son discours, a célébré d'une façon complète et parfaite l'image du Crucifié. Et maintenant il est sans doute hardi d'y ajouter quelque chose, et plus hardi encore de prétendre qu'il n'a encore saisi en aucune façon la véritable profondeur du mystère de la Croix. Et que ce soit précisément moi qui le prétende, cela ne fera que vous étonner encore davantage. Car comment, le pauvre que je suis, ignorant l'art de la parole, comment

pourrai-je oser pareille chose ? Et pourtant je le fais, confiant dans la puissance de l'Esprit, qui s'est emparé de moi à la vue de cette image que j'aime tant, et que Damase m'a glissée dans la main. Elle représente l'une des ampoules de Maïza, ainsi nommées à cause du lieu où elles furent découvertes, Maïza, en Italie. Il existe environ une vingtaine de ces ampoules qui furent fabriquées au VI[e] siècle, à Jérusalem, afin que les pèlerins de cette époque pussent y emporter un peu de l'huile qui brûlait dans les lampes du Saint-Sépulcre, pour la conserver chez eux en souvenir. Et pour tenir toujours présent à leur esprit l'événement qu'ils étaient allés vénérer à Jérusalem et qui avait été la source de leur salut, une image est reproduite grossièrement sur l'ampoule : c'est la reproduction de la grande peinture murale représentant la Crucifixion que les pèlerins avaient vue dans l'église du Sépulcre. Sur une montagne suggérée par quelques rocs entassés les uns sur les autres, se dresse la Croix; au-dessus plane l'image du Christ, mais seulement jusqu'à la poitrine; de chaque côté, les larrons, et, au pied de la Croix, à genoux, deux personnages en adoration. Le sens de ce dessin est aussi sublime que son exécution est primitive. Croyez bien, mes amis, que ces pèlerins, savants ou simples, avaient de la Croix une connaissance bien plus profonde que nous, qui sommes si fiers de notre théologie et de notre scolastique. Pour eux, le Christ n'était pas tellement l'homme souffrant, ni non plus le Roi, mais avant tout le Sauveur, l'apparition de Dieu parmi les hommes. Mais représenter cela : Dieu en l'homme et l'homme en Dieu, et dans cette réalité, où la divinité et l'humanité sont le plus intimement unies — dans la Croix — la conscience de leur impuissance et un grand respect, une grande crainte leur interdisaient de le représenter. Car cet événement n'est pas de ceux qui se déroulent uniquement sur notre plan humain; il est aussi divin, c'est-à-dire éternel, au-dessus du temps et de l'espace. Dieu et l'homme sont ici agents à la fois; et c'est cela le mystère. Voyez, le grand Apôtre Paul n'a pas d'autre but que d' « annoncer aux Nations la richesse insondable du Christ, et de manifester à tous l'économie du mystère caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur ». Mais la Crucifixion est le lien premier de la rencontre, de la grande œuvre du salut, réalisée par Dieu pour nous en Jésus-Christ.

Elle en est le lieu premier et le lieu éternel. Elle a eu lieu réellement un jour en ce monde : c'est ce qu'indiquent, sur cette image, les deux larrons; mais elle est dans l'éternité de l'autre monde, et c'est ce que signifie l'image du Christ, enfermée dans un médaillon, et qui plane au-dessus de la Croix comme le Seigneur transfiguré dans sa sphère propre, supérieure au monde; dans cette sphère dont la Croix est la porte, comme nous disait Grégoire. Cette image nous montre la porte, elle nous montre en même temps que les portes du monde souterrain, elles aussi, se sont ouvertes, car ceux qui sont agenouillés au pied de la Croix ne sont autres qu'Adam et Ève, le symbole de tous les justes délivrés, agenouillés dans le nouveau Paradis, au pied de l'arbre du salut et de vie de la Croix, les yeux levés vers Celui qui, le premier, ressuscita et monta au ciel, vers le Père. Mais les vivants, eux, sont encore sur la Croix. Ce sont les larrons, représentants de la race humaine pécheresse, et ils subissent leur jugement : celui qui se détourne de la Croix tombe dans la destruction qui lui appartient en propre et qui le menace sans cesse. Mais celui qui tourne vers la Croix son œil intérieur et toute son âme, celui-là entend la parole bienheureuse qui tombe du haut de la Croix : « Aujourd'hui même, tu seras avec moi au Paradis. »

A ces mots ailés, par lesquels Hildebrand termina son discours, nous nous étions tous sentis effleurés par le souffle de l'Esprit qui parlait en lui et dans cette image de l'église du Sépulcre de Jérusalem, depuis si longtemps disparue. Ce fut César qui reprit la parole et s'adressa à notre Père Placide qui, contrairement à son habitude, lui qui est toujours si vivant et impulsif, était resté jusque-là silencieux et pensif.

« Eh bien! mon cher Placide, il te reste encore à donner ta contribution à notre entretien. Mais ta tâche ne sera pas facile, après cette vision grandiose où Hildebrand nous a montré les réalités de notre salut dans leur rapport interne avec la Crucifixion du Christ et nous a peint sa descente aux enfers, sa résurrection, sa montée au ciel et son séjour au paradis avec pour arrière-plan un autre monde. Peux-tu dire de la Croix de plus grandes choses sans perdre cette vision ? »

« En vérité, répondit Placide, il me serait difficile de dire

nieux, et si je comptais sur mes propres forces, je serais incapable de rien dire de plus. Mais j'ai prié le Seigneur, notre grand intercesseur auprès de Dieu, en lui demandant de me donner l'assistance et la force de son Esprit, afin de parler comme il convient de sa Croix. Parfois il est donné au plus jeune d'exprimer la sagesse pour tous. Est-ce pour cela, Damase, que tu m'as invité le dernier, moi qui suis le plus jeune parmi vous, à prendre la parole ? »

Ce disant — j'étais assis à côté de lui — il me regardait bien en face de ses yeux clairs. Et, comme mon regard lui répondit imperceptiblement, il continua :

« Je me risquerai donc. C'est un précieux joyau que je tiens en main, et c'est de lui que partira mon discours. C'est une gemme, ou un sceau du III[e] siècle, et sa surface représente, exécutée de façon primitive, la scène de la Crucifixion. Mais quel spectacle inusité! La Croix a disparu, et, à sa place, le Seigneur est debout, les bras étendus. Disparus aussi, les deux larrons de chaque côté de la Croix, et ceux que nous avons aujourd'hui l'habitude d'y voir, Marie, les femmes en pleurs et Jean — à leur place, nous trouvons les douze apôtres. Mais sous la Croix, comme dans un tombeau, se trouve la figure de l'Agneau, la victime de l'Ancienne Alliance. Et ces personnages sont réunis par les lettres grecques qui forment le nom de Jésus-Christ. Mes frères, je vous ai décrit cette image, et maintenant je vais l'interpréter, comme l'Esprit me l'inspirera. Toi, Hildebrand, tu nous a montré dans la Croix la vision des grands faits de notre salut qui descend de la Croix. Mais ici, c'est plus encore, c'est vraiment, ramassé en une seule image, l'auguste mystère de la Croix, l'acte du salut lui-même qui est représenté. Ce n'est plus le Christ qui, suspendu au bois du martyre, se tordant dans les tortures, subit la mort, mais le grand prêtre du sacrifice qui, « par un tabernacle parfait, qui n'est pas construit de main d'homme, c'est-à-dire qui ne fait pas partie de cette création-ci, et non point avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang, est entré une fois dans le Saint des saints, ayant trouvé une rédemption éternelle ». « Il se tient debout sur l'Agneau de Dieu », qui représente symboliquement sa nature humaine qui s'immole, et, en véritable Moïse, il mène son combat les bras étendus. Et « ce n'est point dans le sanctuaire fait

de main d'homme que le Christ est entré, mais dans le c
même, pour paraître pour nous devant la face de Dieu
Il est entouré de la troupe des apôtres qui voit monter
ciel le Seigneur crucifié et ressuscité. — Et maintena
voyons si je ne saurai pas vous donner une interprétati
encore plus profonde. L'un des premiers Pères qui vivai
peu près à cette même époque où fut exécutée cette gem
nous donne cette indication : « Mais nous, nous n'élevo
pas seulement les mains, mais nous les étendons, et, n
rendant semblables à la Passion du Seigneur, nous conf
sons le Christ dans la prière. » Mais quel est celui qui
tient en prière, les bras étendus, sinon l'évêque de la co
munauté primitive, lorsqu'il prononce la grande action
grâces, et, aujourd'hui encore, le prêtre qui, à l'autel, f
descendre à nouveau de l'éternité de Dieu le grand et uni
acte rédempteur de la Croix et le fait devenir réalité dans
mystère, dans notre siècle périssable : l'élévation de m
mains est mon sacrifice vespéral, que tu as, Seigne
accompli sur la Croix, tandis que, comme un nouve
Moïse, tu as étendu jusqu'au soir tes mains sur le bois
jusqu'au soir de ce monde. Le prêtre, au milieu, est e
touré de toute la communauté cultuelle, qui poursuit a
lui le combat, dans la célébration des saints mystères, j
qu'à la victoire complète. Et chacun de ceux qui parti
pent, à l'autel, à cette célébration, semble avoir sur
lèvres ces paroles magnifiques des Odes de Salomon : « J
étendu les mains et je me suis approché du Seigneur,
l'extension des mains est son signe, et mes mains étend
sont le bois étendu qui est dressé sur le chemin du juste

« Sur une autre gemme, j'ai vu, perchée sur la poutre
la Croix, la colombe, symbole de l'Esprit divin. C'est
que reçoit la communauté qui s'est assemblée pour le sa
fice au pied de la Croix, et c'est lui qui opère sa réden
tion. Il opère le salut de la race humaine jusqu'à la fin
monde. Le Seigneur est uni tout entier aux siens, ils s
intégrés dans sa vie divine, qu'il leur donne, de la Cro
dans l'Esprit divin. C'est la vraie communion de vie : n
point avec le Christ mort, ni non plus avec le Christ trôn
à la droite du Père dans la gloire éternelle, mais avec
Christ qui, dans son Église, dans ce siècle, en tant que c
cifié et ressuscité, fait passer dans le mystère, par sa m

et sa résurrection, de la mort à la vie, ceux qui sont proches de lui, qui croient en lui, et ceux qui sont loin de lui. Car chaque fois que le prêtre, devant l'autel, prononce l'action de grâces sur les offrandes mystiques, la présence du Seigneur crucifié descend sur nous. Non pas que le sacrifice soit de nouveau accompli : il a eu lieu une fois et ne peut se répéter. Et cependant il a lieu de nouveau, il est de nouveau actuel et présent; ce n'est pas un nouveau sacrifice, mais le même, dans l'accomplissement du mystère qui touche à l'éternité de Dieu, et où nous entrons en le célébrant, en devenant un avec le Christ, avec le Dieu présent, crucifié et ressuscité. De même qu'il est éternel, son acte est éternel, et, chaque fois que nous célébrons le sacrifice, il fait irruption dans notre existence temporelle et nous emporte avec lui dans son activité et son être éternel. — Voilà, mes amis, comment je vous ai présenté, dans cette image de l'Église primitive, la grande œuvre de salut du Seigneur, dans sa plénitude et sa perpétuité à travers le temps, comme l'Esprit me l'a inspiré. Voyez maintenant à laquelle de ces images vous décernez le prix. »

« Vraiment, reprit César, tu es le plus jeune d'entre nous, mais aucun n'a encore trouvé des paroles d'une sagesse aussi divinement profonde. Et il me semble maintenant que ce sont les premiers chrétiens, qui vivaient cachés, persécutés, qui avaient choisi totalement d'être au Christ, qui ont compris le plus profondément le mystère de la Croix. Que notre conception, aujourd'hui, est pâle et pauvre, une ombre, comparée à cette vision grandiose, lumineuse, totale. Toutes nos images ne s'adressent qu'à une partie de l'homme, à sa sensibilité, ou à sa volonté, ou à son entendement; mais celle-ci l'exige tout entier, le transforme. J'ai été bien souvent dans les catacombes romaines, ces vénérables témoins de l'esprit des premiers chrétiens, et j'ai longtemps regardé les peintures et dessins qui couvrent les murs et les niches où sont les tombes. Mais le plus grand et le plus sublime de ces tableaux a toujours été pour moi l'immense Croix qui s'étend sur presque toutes les voûtes et qui a encore aux quatre points cardinaux l'annonce de la nouvelle création. Et il me revient en mémoire les paroles de l'évêque Irénée, ce disciple de l'évêque martyr Polycarpe, qui avait connu Jean, le disciple du Seigneur : « Lui qui, en tant

que Verbe de Dieu, invisiblement présent, nous pénètre et nous dirige, ainsi que toutes choses, qui, sur le bois, a vaincu la transgression par l'obéissance et la connaissance du mal par le bien, c'est lui qui, en tant que Fils de Dieu et de l'Homme, est visiblement crucifié, et a imprimé à tout le visible la participation de tout à sa Crucifixion. Car il est celui qui éclaire les hauteurs, c'est-à-dire le ciel, et descend jusque dans les profondeurs, jusqu'aux fondations de la terre, qui étend les surfaces du levant au couchant et du nord au sud, qui dirige les lointains et rassemble de partout ce qui était dispersé pour la connaissance du Père. »

« Oui, ajouta Grégoire, telle est la perspective où nous devons voir le Christ, comme tu l'as exprimé dans cette parole d'un Père, c'est ainsi que nous devons voir sa Croix, le signe de la victoire et de la rédemption, le signe de la nouvelle création en lui, qui vit perpétuellement avec nous en tant que crucifié et ressuscité, comme Placide nous l'a si lumineusement exposé. Maintenant je commence à comprendre ce que saint Paul voulait dire par les paroles que nous citions au début de notre entretien : qu'il ne voulait « rien savoir d'autre que le Christ seul, et le Christ crucifié ». Car en lui, qui embrasse tout, « tout est à vous, s'écrie-t-il, le monde, la vie, le présent et l'avenir, tout est à vous, mais vous, vous êtes du Christ, et le Christ est de Dieu ». Et je comprends aussi ce mot d'un de nos Pères : « De même qu'un chien qui découvre un lièvre et le poursuit ne se laisse arrêter par rien, de même celui qui cherche le Christ, le Seigneur, garde les yeux fixés sur la Croix et dépasse tous les obstacles qui se trouvent sur sa route, jusqu'à ce qu'il parvienne au Crucifié. »

Il nous parut à tous, après ces paroles de César et de Grégoire, que le dialogue approchait de sa conclusion. Mais aussi une joie et un enthousiasme s'étaient emparés de nous, qui n'avaient plus rien de terrestre, comme aux heures sublimes de la célébration des saints mystères, auxquels, jadis, nous prenions part chaque jour en commun. Mais je ne me rappelle plus exactement quelles furent nos paroles.

Basile. — Et comment se termina l'entretien ? Il faut encore que tu me dises cela.

DAMASE. — Je ne sais rien te refuser, et tu m'obliges à te raconter ce que je dis encore à la fin. Car je résumai ce que chacun des autres avait dit à la gloire du Crucifié, et dis : « Mes amis, vous avez certainement tous remarqué comme votre intelligence de la Croix a progressé d'image en image, mais aussi que ces images remontèrent à des temps de plus en plus lointains, jusqu'aux temps du christianisme primitif. Je n'ai pas fait cela sans dessein. Je vous ai ramenés aux sources, à l'origine de notre foi, et voyez : elles ont fait jaillir en abondance l'eau pure de la connaissance divine qui a troublé le cours des temps. De même qu'alors il y avait au début un grand *Metanoeite*, « Convertissez-vous », de même, nous aussi, il nous faut faire notre conversion, revenir à la source limpide, et quitter la voie qui, malheureusement, n'est pas pour rien dans le grand reniement de notre époque. Si l'Occident doit retrouver son christianisme, c'est-à-dire s'il doit être sauvé de la ruine et amené à une vie nouvelle, il faut qu'il accomplisse la conversion à l'essentiel : il faut que, cessant de voir trop exclusivement la souffrance humaine du Christ, il se tourne vers la nouvelle vie, dans la vertu de l'Esprit-Saint, qui nous est donnée dans la Croix. Certes, il est bien vrai que notre vie est une imitation du Crucifié, une passion en ce monde. Mais il n'en est ainsi que parce que sa vie, son esprit vivent en nous, cet esprit que le monde combat toujours et partout, mais qui précisément nous rend vainqueurs dans chaque combat, vainqueurs même — et surtout — dans notre destruction, dans la mort. Il nous faut changer notre perspective : ce n'est pas nous qui imitons le Seigneur crucifié, mais c'est lui, bien plutôt, qui accomplit en nous, à nouveau, sa vie et son destin, nous sommes ses instruments, ses collaborateurs, en qui il déverse surabondamment sa vie divine, quand nous célébrons dans le mystère sa Crucifixion et sa Résurrection. Mes amis, la folie de la Croix est plus sage et plus forte, elle est incomparablement plus forte que toute sagesse de ce monde. Elle triomphe même des horreurs de cette guerre qui fait rage en ce moment dans le monde et qui bientôt nous séparera de nouveau. Et lorsque nous-mêmes irons, l'un ici, l'autre ailleurs, dans le danger et l'horreur, nous emporterons en nous l'image du Crucifié, qui veut vivre et croître en nous, telle que l'Église primitive

nous la transmet, chacun suivant notre caractère propre. Mais peut-être notre intelligence du mystère de la Croix est-elle maintenant telle qu'aucune image ne nous suffit plus et que le simple signe de la Croix nous dit tout : le symbole de notre vie dans le Christ. »

Je me tus un instant. Personne ne dit rien. Devant nous s'étendait le lac, et pas un souffle n'agitait ce clair miroir.

« Dans tout cela, mes frères, il est une chose dont nous n'avons pas parlé, et c'est ce qu'il y a là de plus profond, le fond de tout, le fond de l'économie divine du salut, et donc aussi de la Crucifixion. C'est ce dont les premiers chrétiens nommaient le banquet sacrificiel, et dont saint Paul et saint Jean désignent toujours et partout l'amour d'en haut : *Agapè*. Aucun d'entre nous ne l'a prononcé jusqu'ici, mais c'était comme le centre que visaient toutes nos paroles. Ici aussi il nous faut changer notre perspective. Je ne parle pas de l'amour dont parle le monde, ni de l'Éros des Grecs, le désir amoureux qui monte d'en bas, d'homme à homme et de l'homme à Dieu, mais cet amour créateur, qui descend d'en haut, de Dieu vers l'homme. C'est d'en haut que descendit Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et il prouva et nous apporta l'Agapè dans sa Croix, d'une façon indicible et depuis elle habite parmi les hommes, en nous, et veut transformer le monde tout entier et le ramener à l'unité la plus profonde avec le Père, dans le Christ. La Croix est le lieu où se sont révélées, de la façon la plus pure et la plus haute, et l'Agapè du Père, qui nous donne le Fils dans le tréfonds de notre abîme de perdition, dans la mort, et l'Agapè du Fils, qui scelle de sa mort son don de lui-même au Père et à nous. Tout ce que le Père conçoit et ordonne est amour, amour tout ce que le Fils exécute en réponse. L'amour est le suprême don de soi-même; et, par là, l'achèvement parfait de soi-même. Dieu est parfait, Dieu meurt sur la Croix et règne vivant, car « Dieu est Agapè ». Celui qui se laisse saisir par lui est « en lui ». Mes frères, laissons là le mystère de l'amour divin; il n'est point temps d'en parler encore, mais il est toujours temps de le vivre. Car ce ne sont par les mots, mais la vie qui nous donne la véritable intelligence de l'Insondable qui a nom l'Agapè de la Croix. Écoutez, pour finir, une parole du penseur scandinave Kierkegaard, qui, avant que nous quittions ce lieu, gravera en

nous l'image de ce lac, qui s'étend, si calme, devant nous, comme un profond symbole de l'Agapè : « De même que le lac tranquille t'invite à le contempler, mais que sa profondeur ténébreuse, tout en se réfléchissant à la surface, se dissimule tout d'abord aux yeux, de même l'origine mystérieuse de l'amour dans l'amour de Dieu nous défend de le pénétrer jusqu'au fond : lorsque tu crois le voir, c'est la surface qui te trompe, en paraissant être le fond, alors qu'elle ne fait que recouvrir la véritable profondeur. »

Puis, soudain, quelques sons cristallins s'égrènent dans le silence, sons de cloche isolés. « C'est l'heure du Saint Sacrifice », dit Placide. Nous nous levâmes et nous dirigeâmes vers la basilique, dont les tours sveltes dépassaient les arbres. Tel fut notre entretien au bord du lac.

Pâques 1943-Pâques 1945.

# LA J.E.C. A-T-ELLE DEVIE?

M'étant trouvé mêlé plus que d'autres aux origines de la J.E.C., c'est une sorte de témoignage que je crois devoir déposer.

La J.E.C. à l'état naissant a suscité des enthousiasmes sans nombre et de vastes espoirs. Si elle n'a pas donné les résultats que l'on pouvait légitimement en attendre, c'est incontestablement parce que, dès le départ, un vacillement s'est produit : le projet primitif a subi certaines modifications, certaines déviations que les anciens des premiers jours sont unanimes à regretter. Il leur semble, après quinze ans et plus, que si la J.E.C. veut restaurer ses ambitions et retrouver son efficacité, une sorte de pèlerinage à ses sources pourrait lui être salutaire.

*
* *

Qu'il me soit permis de rappeler que, depuis la guerre — celle qui s'est terminée en 1918 —, des spécialisations s'esquissaient dans le cadre de l'A.C.J.F. En 1925 paraissait *L'Équipe ouvrière.* En 1927, au Congrès de Rouen, sur un rapport de Louis Kammerlocher, fut décidée l'organisation autonome du mouvement ouvrier sous la direction de chefs ouvriers. La J.O.C. était née : l'influence belge ne s'est imposée que dans la suite. Décomptées la J.O.C., puis la J.A.C.; la J.E.C., par cette double soustraction, se trouvait nécessairement inventée. D'ailleurs, précisément à cette époque, l'inquiétude provenant d'une offensive antireligieuse audacieusement prononcée déterminait les milieux catholiques à se mettre, sinon en attitude d'agression, du moins en posture de résistance. C'était le temps où l'Alsace, provoquée par M. Herriot, se dressait unanimement pour la défense de sa foi. C'était le temps où les aumôniers de lycées se groupaient pour obtenir un statut honorable qui leur permît d'exercer efficacement leur ministère. C'était le temps où, un peu partout en France, les instituteurs publics marquaient le désir de former

une sorte de paroisse et où les journées universitaires commençaient d'attirer un très nombreux public. La J.E.C. paraissait alors, à beaucoup et à moi-même, comme une exigence impérieuse, comme une absolue nécessité.

* * *

Et voici résumé, d'après mes archives, le triple dessein des fondateurs de la J.E.C. :

1. — Avant tout, revendication de liberté[1].

Dans l'enseignement public à tous ses degrés (facultés, lycées, collèges, écoles normales d'instituteurs et écoles primaires de tous ordres), il existe en fait des chrétiens qui entendent, d'une part, vivre complètement en chrétiens, d'autre part, demeurer élèves de l'école laïque.

C'est chose entendue que l'école laïque doit ignorer la pensée métaphysique et religieuse des élèves qu'elle instruit. Donc, dans l'école, les chrétiens ne doivent rencontrer aucun obstacle à la satisfaction de leurs besoins religieux et, s'ils sont internes, ils doivent pouvoir se procurer librement les moyens de conserver leur religion intacte, et même de la développer. C'est ainsi que l'entendent tous les textes officiels dont aucun n'a été rétracté.

Or, en fait, il apparaît — mettons qu'en 1935 il apparaissait — que si, parmi les maîtres de l'enseignement primaire, beaucoup marquaient le plus grand respect pour les convictions religieuses de leurs élèves, quelques-uns, abusant de leur situation, s'appliquaient à faire une besogne de partisans, voire de sectaires, violant ainsi le principe fondamental de la neutralité.

Ce que venait réclamer la J.E.C., c'était la laïcité intelligemment comprise et l'application honnête du statut scolaire. Les chrétiens prétendaient se sentir chez eux à l'école laïque aussi bien que les autres. Et la réalisation pratique de cette exigence était une solidarisation stricte de tous les degrés de l'enseignement public pour que désormais la franche liberté soit partout

1. Dois-je répéter que ce n'est là qu'un témoignage... de témoin, une page d'histoire exactement objective ? Quand c'est la guerre, la question du patriotisme se pose à peine, tellement elle se trouve être première dans l'ordre des soucis. Lors de la fondation de la J.E.C., c'était la guerre : il était entendu qu'on voulait être chrétien à fond, mais il fallait s'entendre sur une tactique pour défendre les libertés menacées. C'est ainsi que venait d'abord une revendication qui, métaphysiquement bien sûr, ne devait apparaître qu'ensuite. Aussi bien n'était-il pas déraisonnable de prendre comme slogan le vieil adage : *Prius vivere, deinde philosophari.*

également respectée. Un élève-maître ou un petit des classes primaires serait-il brimé pour sa pratique religieuse, il se trouverait immédiatement des licenciés ou des agrégés pour prendre fait et cause pour ce petit, pour protester et, au besoin, pour crier très haut que cela ne saurait durer.

Tout en repoussant énergiquement l'accusation de vouloir tuer ou même combattre l'école laïque, il était nécessaire de rappeler que cette école, entretenue par tous les contribuables sans exception, devait être ainsi organisée qu'elle pût les satisfaire tous sans exception. Il était entendu depuis toujours que l'enseignement qu'on y donnait et les procédés qu'on y employait ne devaient blesser aucune conscience : de ce bénéfice de la neutralité, les chrétiens prétendaient ne plus être exclus. Un cercle de fer avait été forgé qui enserrait douloureusement de nombreuses consciences; ce cercle de fer, il fallait le briser à tout prix. Libération : tel était le premier mot d'ordre de la J.E.C.

2. — Puisque l'école publique est neutre, ce qui signifie qu'elle se déclare incompétente en certaines matières, inapte à résoudre certains problèmes, incapable de répondre aux voix qui réclament Dieu, elle devrait, en bonne loyauté, accepter d'abandonner à des gens compétents ce qui, chez elle, ne la regarde pas.

Remarquons que la laïcité, au sens où nous l'entendons, est généralement respectée dans l'enseignement supérieur et dans l'enseignement secondaire. Les élèves des « grandes écoles », les étudiants des facultés, ont la facilité de pratiquer leur religion. Les élèves des lycées — internes comme externes — trouvent dans l'établissement un aumônier. Il apparaît, par contre, que les élèves de l'enseignement primaire et primaire supérieur, que les élèves des écoles normales d'instituteurs risquent d'être livrés sans aucune défense aux entreprises des métaphysiciens de l'irréligion.

La volonté de la J.E.C. a été de seconder, dans les lycées comme dans les facultés, voire dans les petites écoles, le ministère des aumôniers.

Dans l'enseignement libre — et c'est toute sa justification — les professeurs doivent pousser leur enseignement à fond. Leur rôle est d'imprégner toutes leurs leçons d'esprit religieux et de les faire aboutir à leur couronnement normal.

Par contre, le professeur de l'État est tenu de s'arrêter en chemin. S'il a le devoir de poser des questions et d'éveiller ainsi les intelligences et les consciences, il n'a pas le droit de suggérer une solution marquée d'un esprit partisan : en bonne règle, il ne lui est même pas permis de laisser soupçonner sa pensée profonde.

La J.E.C. devait aider le prêtre — aumônier, curé, vicaire — donner aux jeunes chrétiens de n'importe quelle école ce dont s ne pouvaient se passer, ce que l'enseignement officiel était ıcapable de leur offrir. Même les cours faits par les aumôniers ans l'intérieur des lycées ne pouvaient suffire en raison de leur rièveté : généralement, des conférences paraissaient nécessaires, ù un enseignement philosophique, apologétique et théologique ouronnerait les leçons des maîtres profanes. Dans les paroisses niquement pourvues de classes primaires, des cercles d'études daptés suppléeraient aux insuffisances scolaires. Qu'on veuille ien réfléchir... L'avenir chrétien du pays n'était-il pas à ce rix ? Quelle autre façon pouvait-on imaginer de préparer peu peu des élites ?

Magnifiques étaient les ambitions des premiers de la J.E.C.! 'ambition spécialement de mettre sur chantier une collection 'ouvrages — historiques, philosophiques, scientifiques — où es spécialistes authentiquement chrétiens donneraient aux jeu-es esprits une nourriture saine et forte. Hélas! on en est resté une modeste préface, aux *Simples conseils pour étudier...* Voilà ui reste loin de la prétention à orienter toute une jeunesse!

3. — Enfin, la J.E.C. se donnait mission de rappeler sans esse aux jeunes gens qu'on n'est pas chrétien tout seul : on n'est hrétien qu'avec les autres. Une lampe qui ne donne pas de lu-ıière est une lampe éteinte, une source qui ne distribue pas 'eau est une source tarie ou un méphitique marécage : un chré-en, un vrai, tel un morceau de radium, ne peut manquer de ayonner.

Pour cela, au préalable, l'écolier, le lycéen, l'étudiant a besoin 'être stimulé pour ne pas s'abandonner à la paresse spirituelle. a J.E.C., comme l'ancienne A.C.J.F., devait être une organisa-on pratique et forte de l'amitié. Il est banal d'affirmer que uantité de jeunes, s'ils s'étaient trouvés seuls, n'auraient pas éussi à triompher de leurs difficultés. La J.E.C., sous la direc-on des aumôniers, a splendidement contribué à maintenir une iété vivante et agissante chez de longues séries de jeunes qui, oujours, lui en resteront reconnaissants.

Faire œuvre d'apôtre dans le milieu où l'on est providentielle-ıent placé est généralement délicat, parfois infiniment péril-ıux. Une des tâches de la J.E.C. a très vite apparu comme plu-ôt modératrice qu'excitatrice. Apprendre à de tout jeunes gens ue le bien ne se commande pas, ne se prêche pas, mais qu'il offre en exemple; que la conscience de chacun doit être traitée vec des ménagements infinis; que c'est une indignité de répon-re à la superstition par la superstition, au sectarisme par le sec-

tarisme, tout cela ne va certes pas sans une longue et patien
initiation.

*
* *

A examiner les trois points du programme primitif : exigen
de liberté, rectification et mise au point de l'enseignement, e
tretien et rayonnement de la vie religieuse, il apparaît que se
le troisième point a été vraiment retenu dans l'évolution de
J.E.C.

La raison en est manifestement l'intégration massive des é
ments appartenant à l'enseignement libre. Marc Scherer et Lo
Chaudron ont certainement conservé le souvenir d'une alter
tion orageuse arrivée à Besançon le 22 juillet 1930, où plusieu
souhaitaient non pas une J.E.C., mais deux J.E.C., l'une de l'e
seignement public, l'autre de l'enseignement libre. En eff
dans une école religieuse, les deux premiers points n'ayant a
cune raison d'être, la J.E.C. se trouvait réduite à n'être pl
qu'une pieuse confrérie comportant au maximum, en surpl
une organisation des loisirs[2].

Certains aumôniers de lycées ont essayé de réagir, mais v
nement.

Peu à peu, un apaisement ayant paru se faire, on ne s'est pl
soucié des normaliens et des petits primaires. Les fiers jécis
d'aujourd'hui ont complètement perdu de vue ce prolétariat
l'enseignement qui va redevenir, à n'en pas douter, l'enjeu
très prochains conflits. Il faut être aveugle ou se boucher l
yeux pour ne rien apercevoir des signes de l'imminente tem
pête : quand l'accalmie se produira, il sera urgent que les chr
tiens s'entendent, s'organisent, se défendent dans l'école d'u
genre nouveau en dehors de laquelle, vraisemblablement,
n'existera plus rien : c'est alors qu'apparaîtra, tardivemen
hélas! la nécessité de l'ancienne J.E.C.

Peu à peu, d'autre part, les préoccupations intellectuelles o
été abandonnées ou, tout au moins, passées au second plan.
lire dans une publication récente : « Nous voulons réagir cont
l'intellectualisme de l'école de France : elle forme trop de ce
veaux et de forts en thème, alors que la France attend des hom

2. Il est évident qu'une J.E.C. spéciale aurait pu exister dans les é
blissements religieux, organisée autrement que dans les écoles de l
tat. L'ordre des trois points y aurait nécessairement été renversé : d
bord perfectionnement spirituel et approfondissement de la pié
ensuite études religieuses davantage poussées, enfin, après enquêt
sympathies manifestées en chaque occasion aux jeunes chrétiens co
battant sur le « front laïc ».

mes », peut-on s'empêcher de sourire ? Quiconque est informé ne peut manquer de déplorer la décadence actuelle des études. Et la spécialité de la J.E.C. ne devrait-elle pas être de former des étudiants, des étudiants qui étudient, des étudiants qui réussissent dans leurs études, des étudiants désireux de pousser leurs études aussi loin que possible ? Il ne semble pas que la méthode des enquêtes, empruntée à la J.O.C., ait donné d'heureux résultats : les conférences d'autrefois, qui poussaient à la lecture, qui exerçaient à la discussion, étaient certainement d'un meilleur profit. Quant aux camps, aux « balades », aux ébrouements de tout genre, ce ne sont là que divertissements, indispensables sans doute, mais qui ne doivent pas faire négliger l'essentiel.

Oui, prendre en charge l'école, transformer l'école, y installer une communauté dynamique, voilà qui va bien, mais qui n'a de sens que si le devoir d'état est toujours le premier accompli. La J.E.C. deviendrait inutile, ou, plus exactement, la J.E.C. n'aurait plus de raison d'être si, ne portant pas son principal effort sur l'orientation et la qualité des études, elle ne gardait à son programme que ce qui lui est commun avec la J.O.C., avec la J.A.C., voire avec les Scouts.

Faire de solides pratiquants, aider les jeunes gens à découvrir ou à redécouvrir certaines valeurs chrétiennes, les forcer à aborder les problèmes vitaux que personne n'a le droit d'esquiver, que voilà une utile besogne! Mais avoir une extrême bonne volonté, arriver même à un certain degré de sainteté n'est pas tout. Encore faut-il avoir appris à penser juste. Encore faut-il être pourvu d'une saine philosophie. Encore faut-il avoir développé ses dons intellectuels pour être à même de raisonner, de parler et d'écrire. La culture chrétienne ne durera, ne s'affirmera qu'à ce prix. Aussi, au moment où l'avenir de l'enseignement apparaît à tous les Français comme la question cruciale, il est clair que les anciens de la J.E.C. avaient raison en décidant d'aménager toutes choses de manière que, malgré les déficiences et, parfois, les malfaçons de l'école publique, la jeunesse ne risque pas de s'y trouver exclue des conditions de salut.

Jean Flory,
Archiprêtre de Montbéliard.

(Article publié dans *Joie*, revue des Étudiants de la Suisse romande, 1946, n° 5.)

# REFLEXIONS SUR LE PROBLEME DE L'ECOLE LIBRE

## I

Le problème de l'école libre ne reçoit son véritable sens, il ne peut recevoir une solution prudente et qui tournera réellement au bien de la communauté chrétienne dans son ensemble que s'il est pensé toujours en fonction des problèmes plus vastes de l'eseignement national d'une part et de l'enseignement proprement religieux d'autre part.

1° Pour l'État, le problème essentiel est d'établir un enseignement et une éducation qui soient vraiment humains, qui rendent l'enfant capahle de se conduire en homme, avec le sens de la vérité, du dévouement à la cause commune, etc... Mais ce travail, nécessaire et urgent, n'intéresse pas seulement l'État! il intéresse aussi très directement l'Église. Si les catholiques s'intéressaient seulement au maintien et au développement de leurs écoles privées, s'ils ne travaillaient pas, autant et plus que les autres, au renouveau de l'école publique, ce serait un grand malheur pour l'Église. Car :

*a*) Il est d'un grand intérêt pour l'Église que les enfants de l'école primaire, dont les trois quarts vont à l'école publique, reçoivent une meilleure éducation humaine. Tous les catéchistes diront que c'est, en partie, parce que cette culture humaine manque que l'enseignement religieux est trop souvent inefficace. En qui n'a pas le sens de l'esprit, il est difficile de développer le sens de la grâce.

*b*) Si les catholiques sont réticents, s'ils ne collaborent pas sincèrement et sans arrière-pensée à l'œuvre de redressement de l'éducation nationale, celle-ci, ou ne se fera pas, ou se fera forcément sans eux, et même contre eux. C'est dire que le drame de l'opposition entre école publique et école privée risque de se perpétuer. *En ce sens très précis*, où le souci *exclusif* de leurs écoles laisserait l'école publique s'organiser sans l'influence catholique, les catholiques favoriseraient la division entre Français : l'Église contre la France ne peut que perdre à cette division.

2° Aux yeux de l'Église, le problème essentiel est celui de la prédication du mystère chrétien, de l'organisation de l'enseignement et de l'éducation proprement religieux, c'est-à-dire de l'organisation du catéchisme. Ce problème est encore plus important pour l'Église que celui de l'école libre; tout d'abord, parce qu'il vise une tâche directement surnaturelle, qui correspond au « Allez, enseignez toutes les nations »; ensuite, parce qu'il intéresse, au moins au stade primaire, trois fois plus d'enfants que le problème de l'école libre, et les plus malheureux, ceux qui sont plutôt à rapprocher de la brebis perdue.

Or, la misère de l'enseignement religieux, du catéchisme, est flagrante : elle frappe douloureusement les âmes chrétiennes proches des enfants. Pour l'Église, comme tout à l'heure pour l'État, un travail urgent de rénovation s'impose, qui implique une formation nouvelle de catéchistes bien plus nombreux, des locaux, des programmes et manuels adaptés, un budget donc considérable. Pour ce travail de rénovation, les efforts généreux et persévérants de tous les catholiques sont nécessaires. Et ce serait une grande erreur, une erreur fatale à la religion, que de poser et de résoudre le problème de l'école libre sans considérer le problème plus grand et plus vaste et plus grave de l'enseignement strictement religieux, sans prendre garde aux incidences de la solution choisie sur ce problème plus général de l'enseignement religieux.

Par exemple, il faut éviter comme la *pire des solutions* de revenir au « statu quo » de 1939. Tout le dévouement et tout l'argent des catholiques continueraient de se diriger quasi totalement vers l'école libre, et l'enseignement religieux serait forcément délaissé, son essor rendu pratiquement impossible. Beaucoup de curés disent ne pas pouvoir établir un budget du catéchisme à cause des sommes formidables que leur coûte l'école libre. Nous verrions des héroïsmes, certes, mais en partie inefficaces, car l'école libre ne pourrait pas se maintenir intégralement. Ajoutons que l'école libre serait forcément tributaire des « puissances d'argent , et cela lui serait fatal. Pour ces raisons, et d'autres encore, il importe d'obtenir non pas tant une liberté illimitée de remplir un « service public », qu'une liberté « assurée » par une rétribution normale.

Autre exemple : si on embrasse d'un même regard le problème de l'école et le problème du catéchisme, on accordera enfin son importance à la question primordiale du temps — que l'école laisse, ou plutôt ne laisse pas à la formation religieuse. L'État a pris tout le temps disponible pour le travail : par là surtout il est totalitaire; les heures laissées au catéchisme sont insuffisantes et mal placées. Certes, il y a le jeudi, et on doit fort regret-

ter que les catholiques n'en aient pas tiré parti. Quoi qu'il en soit, ce problème du temps que l'école publique laissera à l'enseignement chrétien est un problème aussi important, pratiquement, que celui de la *liberté* d'enseignement, car celle-ci est un vain mot si elle est privée d'argent et si elle est privée du temps. Si donc ces aménagements sont nécessaires dans le régime de l'enseignement privé, une chose à exiger c'est que l'État nous assure un nombre d'heures suffisantes et surtout placées à des moments psychologiques utiles, pour que puisse se donner un enseignement religieux normal; nous voulons dire : qui présente toute l'ampleur nécessaire pour qu'il n'y ait pas déséquilibre entre la culture profane et la culture religieuse de l'enfant.

*
* *

Ces vérités doivent apparaître avec plus d'évidence encore dans les diocèses où les écoles libres existent à peine. Dans une solution du problème, à l'échelle de la nation, les âmes des enfants de ces diocèses ne doivent pas être sacrifiées aux autres. C'est dire qu'une solution améliorant l'enseignement public et l'enseignement religieux serait un résultat fort désirable, et qui compenserait des imperfections dans la solution donnée au problème de l'école libre considéré à part.

## II

Les discussions menées au sujet de la liberté d'enseignement auront d'autant plus de chances d'aboutir que nos exigences seront fondées sur des principes, ou plutôt sur une mentalité parfaitement juste, et qui aura assimilé tout ce qui, dans la mentalité commune, exprime un authentique progrès.

Or il n'y a aucun doute que, dans les dernières décades, la conscience nationale, la conscience de la communauté nationale, la conscience de ce qu'apporte une nation ne se soit considérablement développée. La nation apparaît vraiment comme un milieu éducateur original, comme le milieu de la loi et du droit, c'est-à-dire de la raison, le milieu spécialement apte à former l'homme raisonnable, l'homme spirituel sur le plan de la nature. On distingue d'ailleurs de plus en plus Nation et État, et il n'est plus permis d'employer les mots l'un pour l'autre.

Les catholiques devraient être prêts à sympathiser profondément avec cette « conscience nationale », qui est en réaction contre un individualisme si contraire à la vie chrétienne; et ils

e devraient aucunement se sentir gênés sur ce point, même uand il s'agit d'éducation. Le pape Pie XI, au début de son ncyclique sur l'éducation, n'a-t-il pas posé ce principe si simle et si éclairant : « L'Éducation est nécessairement l'œuvre de 'homme *en société*, non de l'homme isolé. Or, il y a trois sociéés nécessaires, établies par Dieu, au sein desquelles l'homme ient au monde : la famille, la société civile, l'Église...

« L'éducation appartient à ces trois sociétés dans une mesure roportionnée à leurs fins respectives. » Si ce texte a un sens, il ose que ces trois sociétés ont chacune des droits *positifs prores*, qu'elles ne tiennent pas des autres et qu'il s'agit seulement le définir par leurs fins, de délimiter par une collaboration norale.

Cependant, il ne semble pas que, sur les devoirs et les droits le la nation, la *mentalité* catholique ait assimilé le développenent de l'esprit public en ce qu'il peut avoir de juste. Les droits t devoirs de la nation ne sont presque jamais pensés en euxnêmes, d'après une fin propre et originale, qu'on définit posiivement. Ils sont pensés en fonction des droits de la famille et e l'individu : alors la Nation (on dit : l'État) protège, aide, omplète, défend : aucune de ces tâches ne rend justice au texte le Pie XI et ne définit la fin spécifique de l'État. Cette mentalité – car il s'agit d'une mentalité plus profonde et plus subtile ue les assertions — inspire des arguments qui, vrais en ce u'ils veulent au fond défendre, sont faux ou équivoques dans eur expression. Nous citons, à titre d'exemples, des phrases rises dans un *Bulletin d'Amicale des Parents d'Enseignement ibre*, et qui se retrouvent un peu partout :

« A qui appartient la mission d'éduquer l'enfant ? A sa faaille, et non pas à l'État. » Pourquoi cette opposition ? Comme i la nation n'était pas un « milieu » éducateur original ?

La famille a le « devoir de conduire l'œuvre d'éducation jusu'à son terme ». Comme si elle le pouvait, et comme si elle tait *seule* milieu d'éducation original.

« Pour cette tâche, les parents ont besoin de collaborateurs; s s'adressent au médecin pour défendre la santé de l'enfant, l'instituteur pour l'équiper intellectuellement, au prêtre pour ssurer sa formation religieuse. » On peut trouver un sens juste pareilles assertions; la mentalité qui les inspire est erronée. On voit tous les pouvoirs d'éducation issus en définitive de la amille, et le prêtre lui-même apparaît comme « délégué » es parents, alors que c'est au nom de l'Église, contrôlée par lle, que la mère fait le catéchisme à son enfant.

On peut se demander pourquoi les catholiques ont ainsi de la eine à rendre justice à la nation. Une explication est dans les

persécutions qu'ils ont subies et dans les empiétements fréque de l'État sur les droits de la famille et de l'Église. Une au explication est que depuis assez longtemps, et non pas toujo par leur faute, les catholiques de France sont trop coupés la nation. Au XIX^e siècle (et depuis surtout la Constitution ci du clergé), les catholiques n'ont presque jamais sympathisé a les grandes idées pour lesquelles les masses ont vibré; ils n' pas pris part active aux « grands travaux » politiques et soci qui forgeaient la conscience nationale; ils ont trop souvent des exilés de l'intérieur. Personne ne nie que ce soit un gr mal, et qu'il est d'une importance capitale pour l'Église les catholiques ne soient plus absents des grands travaux na naux et participent même de leur conscience nationale.

Quoi qu'il en soit des causes, le fait reste. Et il faut avo que la mentalité que nous venons de constater risque d'em cher toute discussion d'aboutir à une solution juste; elle ris d'égarer les efforts sur des points discutables et d'empêcher les porter sur les points où nous pourrions être entendus et pourraient être obtenus les meilleurs avantages et les meilleu sauvegardes.

1° Tout d'abord, la reconnaissance de la compétence de nation sur son plan propre entraînerait du coup la *délimitat* de cette compétence et écarterait le totalitarisme en précisant rôle de la famille et de l'Église dans l'éducation totale. C dire que la détermination concrète de la collaboration des rents à l'œuvre scolaire est une chose importante à obteni cela peut se faire sans que la conscience nationale à laquelle participerait puisse y trouver ombrage. C'est dire que l'on a à cœur d'obtenir des précisions concrètes touchant le p gramme moral de l'enseignement national et touchant le ten laissé pour la formation religieuse[1].

Mais il est clair que ces déterminations essentielles pour u collaboration utile des trois sociétés éducatrices ne pourront ê obtenues que si justice est rendue pleinement à la conscie nationale si susceptible.

2° D'autre part, la distinction acquise — et qui tend à fa partie de la conscience nationale — entre Nation et État d aussi guider nos efforts. L'école doit être nationale et non é tique. Pour l'être, il est sans doute nécessaire pratiquem qu'elle obtienne un statut qui la rende indépendante des pa et des formes que prend l'organisme de l'État, et qui empê l'État de l'orienter à d'autres fins que celle d'une éducat nationale et humaine. Statut analogue à celui de la justice. Au

1. Cf. P. Faure, *L'École et la Cité*, pp. 2-4, 15.

bien, c'est là encore un des points essentiels de l'effort des catholiques d'obtenir ce statut d'indépendance. Ils peuvent l'entreprendre sous le signe de la nation et rejoindre par là la conscience nationale. Encore faut-il qu'ils communient vraiment à cette conscience.

*
* *

Un des grands dangers de toute discussion, et surtout de toute défense, est de rétrécir l'horizon de l'esprit. Il importe grandement que les catholiques, dans le problème de l'école libre, s'efforcent d'échapper à ce danger. Qu'ils ne séparent jamais le texte du contexte et que, pour juger des solutions à apporter à ce problème précis de l'école libre, ils envisagent toujours les conséquences de ces solutions sur l'enseignement religieux et sur l'humanisme ouvert de l'enseignement public. Qu'ils ne conçoivent pas la liberté de l'enseignement comme un « absolu », mais comme un « moyen », qui *compose* avec d'autres moyens dont les principaux sont : la collaboration des parents, un statut de l'école, une humanisation de l'enseignement public, une rénovation de l'enseignement religieux. Le regard fixé sur tous ces aspects du problème, ayant en propre un sens juste de l'Église, ayant traditionnellement un sens aigu de la famille, les catholiques pourraient, s'ils s'efforçaient de donner à leur « conscience nationale » ce qui peut-être lui manque encore, être plus que d'autres à même de trouver le langage qui se ferait entendre de tous les hommes de bonne volonté.

J. Colomb.

## LIVRES

Henri Rambaud : *La voie sacrée*. Lardanchet, 1946.

Dans les *Excuses et Perpectives* par lesquelles il nous introduit en sa plus intime intention, l'auteur nous parle de son écrit comme d'un « document d'un autre âge », — et le mot paraît bien juste, soit en raison de l'extraordinaire condensation de culture dont ces pages témoignent, en un temps où la culture se perd, soit en raison de la pure intériorité des questions qu'elles agitent, alors qu'il n'est aujourd'hui, semble-t-il, d'attention comme de voix que pour les angoissants problèmes de la cité. Quand il serait aussi merveilleusement inactuel, ce livre ne laisserait pas, au vrai sens du mot, et pour cela même, de nous enchanter. Mais sera-t-il jamais inactuel, celui qui vient nous

entretenir du plus humain et du plus divin des sujets ? En fait, l'étude de l'amour jouit depuis quelque temps parmi nous d'un puissant regain d'intérêt, et cette « chapelle à la gloire de l'amour » ne risque pas de manquer de visiteurs. Plus que beaucoup de ses sœurs, d'un goût moins sûr ou de construction trop légère, elle mérite de les retenir.

Qu'on ne s'impatiente pas d'un départ un peu lent, d'une marche un peu sinueuse, semée de confidences, coupée de scrupules et de « repentirs ». Il est des terres mystérieuses qu'il convient de ne point aborder de façon trop abrupte. Au reste, notre guide sait où il nous conduit. Sa pensée est ferme et se révélera même fort précise. Par un premier mouvement d'approche, elle procède en forme négative : c'est le procès intenté à Mauriac, au Mauriac ancien déjà de *Souffrances et bonheur du chrétien*. Jansénisme, prononce-t-elle au moment le plus fort de l'accusation. Mais la victoire serait trop aisée, s'il ne s'agissait que de pourfendre une thèse hétérodoxe. Henri Rambaud sait rendre justice à son adversaire, disons plutôt, au partenaire qu'il s'est choisi. Il note avec objectivité les correctifs que celui-ci s'est imposés le premier. Ce sont alors seulement deux tendances qui s'affrontent; deux tempéraments peut-être plutôt que deux doctrines, reflétant deux aspects des choses, qui l'un et l'autre doivent trouver place dans l'ample sein de la pensée catholique, comme ils ont place au sein de l'être. « Dans la maison du Père, écrit-il lui-même, il y a beaucoup de demeures. C'est que le christianisme est une si vaste vision du monde, si véritablement totale — catholique précisément — qu'aucun fidèle ne peut avoir la prétention de l'embrasser dans son entier. » Il se peut donc bien que « M. Mauriac soit enclin à exagérer la corruption de la nature ou plus exactement... à ne pas rendre toujours un hommage assez généreux à cette originelle sainteté qu'elle tient de son auteur et dont notre malheur n'a pas effacé tous les vestiges. Ne pourrait-il pas me rétorquer que moi-même, encore que je tâche d'y veiller, ma pente à rassasier plutôt mes yeux de ce qui les éblouit d'admiration qu'à déplorer les laideurs qui les offensent m'entraîne à ne pas mesurer l'étendue des blessures que le péché nous imprime ?... L'essentiel est que ni l'un ni l'autre nous ne méconnaissions ni la bonté de l'œuvre du Sixième Jour ni le venin qu'y a glissé l'Adversaire ».

Modération exemplaire, souci de charité réelle, qui dès l'abord nous donne confiance. Nous nous engageons alors, à la suite de notre auteur, dans « tous ces différends qu'on sait bien qu'on ne dissipera pas », mais qui nous sont l'occasion de tourner et de retourner sans cesse avec lui quelques-uns des thèmes les plus dignes d'occuper nos pensées.

Bientôt, d'ailleurs, il ne s'agira plus tant d'évaluer le degré de perversion subi par l'amour humain, que d'explorer sa nature profonde. Plutôt qu'à l'antithèse du pur et de l'impur, c'est à celle du désir et de la charité, à celle d' « érôs » et d' « agapè » qu'il faudra se référer. Derrière la psychologie de Mauriac, voici se profiler la philosophie d'un Scheler, la théologie d'un Nygren... Certes, il y a bien deux amours : les amants ne se veulent point à la façon dont Dieu nous

veut. Cependant, faut-il souligner uniquement le contraste ? « Hommes, dit l'Apôtre, aimez vos épouses comme le Christ a aimé son Église ». Sans doute il est ici question de l'amour que transfigure la grâce du sacrement. Mais l'univers de la nature et celui de la grâce ne sont pas sans analogies, et qu'est-ce qui nous oblige à croire que l'amour de charité n'aurait rien de commun, dans sa structure, avec l'amour le plus humain ? « C'est précisément la question de savoir si maintes amours, même fort troubles dans leur principe, ne recèlent pas au creux de leurs miasmes quelque errante lueur de charité vraie. » Question qui ne tarde point à se muer en réponse :

« Bien loin de se disputer notre cœur comme une proie qui ne peut être à deux maîtres, ces deux amours se prêtent mutuellement appui : inséparables au point que l'un n'est que la face visible de l'autre, qui pourtant le déborde. — Pas de soupir, fût-il le plus charnel, s'il est selon l'ordre assigné, qui ne puisse en même temps s'adresser véritablement à la créature, et derrière elle non moins véritablement atteindre Dieu... »

C'est qu'en effet les caractères des deux amours, malgré des oppositions certaines, ne sont pas sans se rejoindre par quelque endroit. Il n'est pas vrai, d'une part, que l'amour humain se satisfasse de possession : il ne chasse pas un gibier, mais déjà il implore un don, et c'est à l'union qu'il tend; de son côté, nulle charité pleine qui se limite à la bienveillance, même la plus efficace, et dont le mouvement s'arrête en deça d'une autre union. Ainsi le rapprochement s'opère, si l'on peut dire, par les deux bouts, et il devient clair que, pour ne pas risquer une confusion sacrilège, on n'a pas le droit de se condamner à méconnaître « l'atome de charité » qui se glisse dans l'amour et qui « parfois meut toute sa masse ». Si bien que pour aller à Dieu, à qui l'on s'unit par la charité, la voie normale passe par l'usage de l'amour, le plus grand de ses dons naturels.

N'est-il pas normal, en effet, si l'homme est à l'image de Dieu, que l'amour humain soit à l'image de l'amour divin ? Et, dès lors, y a-t-il lieu de s'étonner « que le premier effet de l'amour soit précisément de faire de nous un homme nouveau ? Une renaissance, une seconde naissance, il n'y a pas d'autre image pour exprimer l'irrécusable sentiment de renaître enfin, c'est le seul mot, à la vraie vie, à celle pour laquelle nous sommes faits, dont se nourrit la joie d'un amour jeune et qui lui donne son allure intimement triomphale ». N'est-ce point là le retour au paradis perdu ? Hélas ! Ce n'en est que l'image. Henri Rambaud ne cède pas à la pente dangereuse sur laquelle plusieurs s'effraieraient peut-être de le voir engagé déjà. Après toute formule pouvant paraître excéder la mesure, il sait placer la formule compensatrice qui rétablira l'équilibre un instant compromis. Il a longuement médité le récit sacré du paradis, de la tentation, de la chute. Il en suit en nous le retentissement. Mais il ne renonce pas pour autant à la voie ouverte des analogies. Il s'y avance plus loin, plus haut encore, jusqu'à trouver « quelque chose en nous qui réponde à la mystérieuse société au cœur de l'Un ». Il pense que le dernier mot de ce mystère qui nous force, sans que nous cessions d'être deux, de proclamer notre unité, ne réside « nulle part ailleurs que dans le

mystère de l'essence divine », et il ne veut pas « craindre de croire, avec quel éblouissement de bonheur ! que notre Père a si profondément imprimé ses traits sur le visage de ses fils, que cette union avec la femme qu'appelle leur nature et qu'il consent à bénir, ait son modèle ultime au cœur de l'abîme où n'existe rien de créé ». De l'homme à la femme une relation se noue, que seule, en fin de compte, permettra de comprendre l'ineffable relation de la Première Personne à la Seconde, et dans ce « je ne sais quel souffle miraculeusement simple émané de leurs bouches unies pour les unir davantage, chaîne sacrée de leur intimité », la Troisième Personne elle-même a mis son ombre...

Ce n'est là qu'une esquisse, en attendant l'ouvrage plus complet dont celui-ci porte la promesse. On est naturellement curieux de savoir comment se poursuivrait ce dialogue avec Mauriac, et chacun se féliciterait si quelque nouvelle suite à *Souffrance du chrétien*, quelque « re-tractation » définitive devait y trouver son occasion. Tel quel, cependant, ce petit livre ne se réduit pas à la controverse où il prend son élan, non plus qu'à la thèse dont il déploie les premiers aperçus. Le résumé tranchant qui précède ne peut donner une idée de sa luxuriante beauté. Beauté presque trop luxuriante. Livre presque trop écrit. Si le fond n'en était toujours si sérieux, on serait tenté de lui reprocher par endroits une pointe de préciosité. Mais la pensée, enthousiaste et réfléchie tout ensemble, communique au style une sorte de plénitude claudélienne, où se fondent le lyrisme du meilleur Barrès et la chaleur de Mauriac lui-même.

« Un livre comme celui-ci est une espèce de folie. » Oui, au sens que disait Platon. Une authentique « mania » l'anime, qui lui confère une grande puissance de suggestion et l'empêche d'être classé dans aucun des genres habituellement reconnus. L'un de ses mérites vient justement de ce qu'il comble l'intervalle entre les psychologues ou les moralistes d'une part, et d'autre part les métaphysiciens, voire les théologiens de l'amour. Par delà même cette essentielle médiation, il contribuera d'une façon plus générale à nous rendre quelque peu ce sens symbolique, disons plus précisément ce sens *anagogique*, qui fait si cruellement défaut à notre esprit « moderne ». Il restaure la « voie sacrée ». En cela, quoi qu'il pense peut-être, l'auteur est tout augustinien [1]; — et thomiste non moins, par son refus d'enfermer l'amour le plus naturel dans l'égoïsme. — « Non, la source ne s'est pas tarie, et vous ne vous êtes pas retiré de votre création, mais c'est nous qui ne savons plus vous trouver, ô Dieu si véritablement caché

1. C'est ce qui nous induit à lui pardonner certaine sévérité dans l'exégèse d'un texte du *De Trinitate* qui, pour ainsi dire, allait au devant de lui, et qu'il repousse, se forçant à y reconnaître « tout autre chose que l'intuition d'un cœur aimant ». Si les termes augustiniens sont encore en effet, parfois, trop neutres, trop « chosistes » pour évoquer les réalités personnelles, n'est-ce pas grâce à la pensée qui cependant s'y faisait jour que nos termes eux-mêmes sont enfin devenus plus adéquats ? Notons aussi que c'est grâce à ce plan du symbole dans lequel évolue sa pensée, que l'auteur échappe, malgré sa tendance, à tout naturalisme.

sous les épaisseurs de notre iniquité ! Le voile s'est appesanti, nous ne voyons plus les choses... » Du moins, en tâtonnant, et sans espérer que le mystère doive se dissiper, il est permis de scruter cet univers, jusqu'à pressentir « une autre réalité que l'esprit ne sait pas nommer encore ». De tout le mystère des choses, comme du mystère de l'amour humain, il est permis de dire que l'une de ses fins profondes est « d'élever notre regard vers un autre mystère, incommensurable avec lui, mais cependant suffisamment marqué des mêmes traits pour qu'entre les deux une certaine correspondance soit lisible, et que l'humble merveille nous conduise à la plus haute ».

« O totalité du visible et de l'invisible, serait-il donc vrai que ton étoffe est d'une seule trame ? »

HENRI DE LUBAC.

DENIS DE ROUGEMONT : *La part du diable*. Nouvelle version, Brentano's, New-York, 1944.

La tâche d'exorciste que s'imposait l'auteur consistait d'abord à faire revivre les événements extérieurs et collectifs sur le plan intime et individuel pour y trouver les motifs profonds de tout ce qui se passe au dehors et nous invite à nous détourner de nous-mêmes; puis de démontrer en revanche que, si intérieur que soit le mal, il n'en découle pas moins d'une *intention* (celle du Diable) qui, tout en nous rendant inexorablement complices, agit *indépendamment* de nous-mêmes. Face à un monde incroyant, c'était une gageure que de faire remonter les événements sociaux comme les événements intimes à ce que le monde veut ignorer comme la cause de son état actuel. Comment lui faire admettre que si par sa manière de vivre et de souffrir, il semble réfuter l'existence de cette cause même, c'est encore le meilleur résultat de cette intention ? Tel est le cercle de la possession qu'il s'agit de rompre. Comme le pédagogue se met au niveau de l'enfant, le psychiatre à celui de son patient, l'exorciste, a pensé Rougemont, doit se mettre au niveau des possédés. Et comme il s'adresse à une génération dont les traits caractéristiques sont la discontinuité et la désinvolture, le cafard et le dénigrement, l'exaspération et l'ennui, il a composé son livre par une série d'aphorismes écrits parfois sur un ton badin, presque à la Sterne, jusqu'à ce que, ayant dégagé dans l'âme du lecteur les preuves accablantes de notre commune culpabilité, il lui faut prendre un ton à la mesure de la situation ainsi créée.

La forme la plus redoutable de l'action satanique est bien la négation du diable par lui-même. L'industrialisation du monde a créé la vie en masse, et la vie en masse aboutit à la standardisation de la vie spirituelle, morale et sociale : *aussi faut-il reconnaître que son aspect actuel, l'industrialisation, a déterminé l'atmosphère la plus favorable à ce que Rougemont nomme l'incognito du diable*. L'homme vivant en masse, produit en masse, détruit en masse, s'ennuie en masse, tue et meurt en masse, d'où sa propension à se perdre dans la foule pour oser entreprendre ce qu'il n'est plus capable d'assumer intimement, propension qui nous assimile le plus immédiatement à la nature dé-

moniaque. *La perte du sens de la vocation personnelle* se révèle par ce vaste et profond ennui qui semble à la base de toutes nos initiatives et qui fait que tout ce qui donnait une signification propre à chacun de nos gestes n'en devient que le *prétexte propre à décharger les forces plus ou moins accumulées du besoin de vivre des bénéficiaires de notre civilisation*. Bien mieux, plus le but sera élevé, sublime, et plus il servira de prétexte à l'évasion devant toute actualité qui engage. On assiste ici à une *interversion de la voie et du but*, de la destination et du destin, de la tendance et de son objet. Mais cette interversion même n'est possible que parce que nous sommes en pleine crise ontologique.

Décrire la part du diable, n'est-ce pas en effet décrire l'insuffisance d'être ? Part de celui qui, n'existant pas, pour avoir et pour créer doit l'emprunter à l'Être, mais qui la détruit aussitôt qu'il vient à la posséder. Rougemont coïncide singulièrement ici avec l'ontologie des scolastiques. Le mal est une absence d'être auquel notre besoin d'être et, sous l'angle éthique et religieux, notre sentiment de la faute attribue une réalité concrète, objective : il en résultera chez nous une *habitude affective du mal*, une seconde nature, une contre-nature : la volupté au mal (Sade, Baudlaire), la douleur aimée (Wagner), l'existence pour la mort (Heidegger).

C'est dans l'amour-passion, signe particulier de la « psyché occidentale », né d'un retour de l'âme du christianisme dans les marges de l'hérésie, que Rougemont voit l'une des origines lointaines de notre pathologie actuelle. « La contradiction torturante que souffre l'infini désir séduit, et arrêtée par un être fini, ne peut se résoudre que dans l'évasion vers le néant... C'est pourquoi la passion peut bien être le lieu de la plus grande intensité vitale, en même temps qu'elle se fait l'agent du nihilisme le plus virulent. Tous les extrêmes s'y touchent, s'y engendrent l'un l'autre ou se muent l'un dans l'autre en un clin d'œil : activité puissante et prostration, sacrifice et impérialisme, haine et tendresse, joie et douleur, sagesse et folie, vie et mort. »

Au point crucial de notre malaise, de notre « possession », nous en voyons les conséquences immédiates dans cet « usage » mystifiant de la réalité, qu'elle soit sociale, morale ou naturelle, entraînant « un mensonge essentiel qui corrompt secrètement l'amour... Jalousie, injustice, état de mensonge constant, perte du sens des devoirs immédiats, faiblesse exaltée mimant l'inspiration ». Dans le procès spirituel que ce moraliste protestant intente à notre monde, les pages les plus fortes qui rendent de la plus poignante manière le démonisme camouflé de l'homme contemporain, ce sont ces quelques sketches qui, de temps en temps, viennent entrecouper comme des intermèdes le cours de ces méditations et dont la texture évoque certains contes de Kafka et d'Henri Michaux, tel la *Bastonnade* et le *Coup de pistolet*. C'est que le conflit permanent dans le cœur d'un individu entre le besoin d'anarchie et le besoin de conservation « coïncide avec la démission des puissances d'ordre dans le monde moderne. Même histoire, même conflit sur tous les plans, aujourd'hui que la crise mondiale s'identifie parce qu'elle a les mêmes sources avec la crise de nos vies privées. Nous sommes au centre de tout le mal dès que nous

l'atteignons dans notre cœur. Lorsque nos circonstances individuelles ou politiques, nos drames intimes ou internationaux se révèlent comme des situations sans issue, reconnaissons l'œuvre du diable... »

P. Klossowski.

P. de Montcheul : *L'Église et le monde actuel.* Éd. du « Témoignage Chrétien ».

P. Lecler : *L'Église et la souveraineté de l'État.* Éd. Flammarion.

Sous ce titre, les amis du P. de Montcheuil publient quinze études rédigées sous l'occupation. Dans le choix de certains sujets, dans certaines allusions, on retrouve le courage dont l'auteur devait faire preuve, en s'exposant à une mort glorieuse sous les balles des Allemands, dans le Vercors.

Nous avons là un livre sérieux, et, même de l'avis de plusieurs lecteurs, ennuyeux. Cette impression tient peut-être à la densité abstraite d'exposés dont les justifications demeurent vagues; peut-être aussi tient-elle à ce que l'auteur descend trop rarement à cette casuistique dont les discussions sur le *Syllabus* (conf. 14) ou le Ralliement donnent des exemples intéressants. Il faut parfois traverser plusieurs paragraphes pour rencontrer le contrepoids de formules un peu hasardeuses, données comme l' « enseignement du christianisme », la « doctrine de l'Église ».

Les sujets traités sont assez délicats et importants pour mériter qu'on s'y arrête et qu'on se permette, en marge de quelques pages, quelques notations.

> Page 16 : « ... Enfin, par la doctrine de l'Église, nous sommes éclairés sur ce qui doit être le but de toute organisation terrestre, faire de la terre une image toujours moins imparfaite du royaume des cieux, dont elle est la préparation, en y établissant charité et unité. *Ut sint unum*, cela ne concerne pas seulement l'ordre de la vie religieuse... »

La même pensée se développe pages 129-131. Le texte de Jean a un contexte bien défini, et l'Évangile et l'Apocalypse décourageraient plutôt une pareille utopie.

La vraie image, qu'on voudrait « toujours moins imparfaite », de la cité céleste, la vraie « préparation » au royaume des cieux, est cette réalité intermédiaire qu'on appelle l'Église, maîtresse et servante de la charité et de l'unité. Or l'Église, si proche de la cité terrestre, la respecte assez pour ne pas lui imposer sa propre finalité, ses propres structures, ses propres moyens. D'ailleurs, l'autre cité, si on veut en croire saint Augustin, lui donne trop de fil à retordre pour lui laisser le loisir de tisser un idéal terrestre qui implique des données antérieures à l'Église et mouvantes d'une évolution quelque peu indépendante de l'Église, comme on le voit par les faits.

> Page 30 : « Nous arrivons donc à cette conclusion qu'il ne peut y avoir de vraie civilisation que chrétienne, puisqu'une civilisation n'est telle que si elle se fonde sur une idée de la nature humaine qui ne se garde elle-même intacte que sous l'influence chrétienne. »
>
> « Sans doute, lit-on à la page 18, on n'a jamais vu encore une cité intégralement bâtie selon l'Évangile... »

Une civilisation est une hiérarchie de valeurs, un complexe d'institutions, et il ne suffit pas que les structures de civilisation dites chrétiennes soient en majorité pour que l'ensemble qui les pénètre et les colore en soit baptisé. D'autre part, l'Évangile n'a pas les mêmes prétentions que la République ou les Lois du divin Platon. Enfin de pareils axiomes nous interdisent de parler avec vérité de civilisation chinoise, hindoue, alexandrine, khmère ou aztèque : car l'influence chrétienne y apparaît minime. On peut trouver à cela de bonnes excuses, il est vrai. Mais est-il évident que la civilisation de Constantin, ou de Charlemagne, ou de Léon X, ou de Philippe II, soient fondées « sur une

idée chrétienne de la nature humaine » (p. 30) ? On ne pourra non plus parler de civilisation israélite, bien que Dieu s'en soit fait le législateur, puisqu'elle acceptait des institutions aussi contraires à la loi naturelle que le sont, selon le P. de Montcheuil, l'esclavage, la polygamie, l'autorité royale traitée comme une propriété familiale, et l'extermination de villes entières, manière un peu expéditive d'assurer la charité et l'unité. Bref, avant la Pentecôte, il ne pouvait y avoir de civilisation et depuis, il n'y en a pas eu.

> Page 137 : « On voit que, dans la pensée de l'Église, l'État a une fonction temporelle, mais une finalité surnaturelle. »

S'il en est ainsi, et que l'Église soit chargée de faire respecter la finalité surnaturelle, on ne pourrait qu'admirer la condescendance de l'Église de n'être pas cléricale. Mais comment admettre alors ce que l'auteur écrit un peu plus bas.

> « L'Église n'a point de juridiction sur l'organisation du temporel, elle ne dispose pas du pouvoir nécessaire à cette organisation. Dieu ne le lui a pas confié... L'État reçoit donc son pouvoir de Dieu : il n'est pas le délégué de l'Église. Le « Prince » ne reçoit pas d'elle son mandat » (p. 137).

Sans doute, il y a un texte favorable à l'interprétation de l'auteur. C'est un passage de l'encyclique *Vehementer* de Pie X dans la traduction française : « La séparation de l'Église et de l'État limite l'action de l'État à la seule poursuite de la prospérité publique durant cette vie, qui n'est que la raison prochaine des sociétés politiques; et elle ne s'occupe en aucune façon, comme lui étant étrangère, de leur raison dernière qui est la béatitude éternelle. » Mais cette traduction (Bonne Presse, II, 127) laisse échapper une nuance importante du texte latin : « Etenim actionem civitatis sola vitae mortalis prosperitate metitur in qua consistit causa *proxima* civilis *societatis*; causam *ultimam civium*, quae est sempiterna beatitudo... plane negligit. » La traduction a glissé de la fin proche des cités à la fin ultime des citoyens. C'est un *lapsus calami* : on ne comprendrait guère que Pie X efface d'un trait de plume, sans en avertir, les distinctions classiques de Pie IX et de Léon XIII. En effet, ce n'est pas parce que le service de l'État et l'obéissance à ses lois relèvent de l'orientation surnaturelle du citoyen catholique que les structures de l'État et son orientation reçoivent une finalité surnaturelle. Ce n'est pas non plus parce qu'un syndicaliste chrétien paie sa cotisation pour l'amour de Dieu, que son syndicat revêt pour autant une ordonnance surnaturelle; on retrouve ici et en d'autres passages (pp. 156-159) du P. de Montcheuil, l'extrapolation de la morale individuelle à la morale sociale et le transfert à l'objet, d'une finalité propre à l'exercice.

Pages 125 et 139 : la « ratio peccati », par laquelle le P. de Montcheuil justifie les interventions de l'Église dans le temporel, perd ici son sens historique et technique. Au moyen âge, cette expression désigne le cas où le Pape peut agir directement sur le temporel en condamnant et punissant le péché du prince. C'est le péché d'un homme, et non la malfaisance morale de structures qui déclenche son pouvoir « sur » le temporel, et non seulement « dans » le temporel.

J'arrête ici ces quelques notations marginales, dont l'importance relative est encore un hommage à des pages signées d'un tel nom.

Ce que certaines études du P. de Montcheuil peuvent avoir d'indécis et d'abstrait se trouve complété de façon très intéressante par le beau livre du P. Lecler, *L'Église et la souveraineté de l'État* (Flammarion). Il serait instructif de comparer quelques paragraphes du P. de Montcheuil à ceux de son confrère. Celui-ci jouit d'une information historique magistrale, d'un style clair, concret, d'une exactitude et d'une pondération vraiment rafraîchissantes. Qu'on lise par exemple, à la page 156, le jugement sur une certaine « politique chrétienne » ou telles petites notes au bas des pages 147, 152, 153. Un pareil livre l'emporte de tout son poids de réalité et de réalisme sur ces maquettes de la cité heureuse, dont les préférences verticales et la cohérence minutieuse font perdre de vue à ceux qui les dessinent que le monde a déjà fait bien des kilomètres en avant.

Z. S.

TH. CAMELOT, O. P. : *Foi et Gnose.* Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, Vrin, 1945, 160 pp.

Étude des rapports entre la foi chrétienne et la connaissance religieuse qui, fondée sur la foi, ouvre aux croyants l'accès des divins mystères.

Travail de maître où les procédés d'élaboration, le style et le plan sont d'une remarquable sobriété. Simplicité et discrétion font tout le prix de cette savante étude.

A. H.

A.-M. GOICHON : *Le Mystère de la Sainte Trinité.* Desclée de Brouwer, 1943, 121 pp.

Il faut reconnaître que rares sont les livres sur la Sainte Trinité, à l'usage des bons chrétiens qui ne sont pas théologiens de profession : « En dehors des traités de théologie pratiquement inaccessibles, les livres écrits par les théologiens dans les dernières années répondent à des études critiques, historiques, scripturaires, ou bien au besoin profond du cœur comme aussi aux exigences d'une culture générale désireuse de situer le mystère. » Tout cela est nécessaire mais l'esprit reste sur sa faim. Les contacts même que Mlle Goichon prit avec l'Islam, par les objections qu'il pose, lui firent sentir davantage le vide.

Nous avons là en vérité « un bref exposé de ce qui est mystère et de ce qui peut être saisi par l'esprit ». Dans la mesure même où dans le chrétien se retrouve le musulman qui répugne à accepter un dogme qui dépasse sa raison, ce livre répondra à ses questions et l'aidera à prendre une intelligence de plus en plus vive de l'essentielle vérité de sa foi.

A. H.

ALOÏS SIMON et ROGER AUBERT : *Boniface de Bruxelles, évêque de Lausanne.* Collection « Saints de nos provinces », aux Éditions Universitaires, Bruxelles, 1945, 226 pp.

Saint Boniface de Bruxelles, évêque de Lausanne, vécut durant les dernières années du XIIe siècle et la première moitié du XIIIe siècle, aux instants où le monde médiéval achevait de construire sa politique, sa philosophie, sa vie intérieure. On ne conserve de lui que de très rares écrits, en particulier la lettre qu'il adressait au chapitre de Lausanne pour prendre congé de son diocèse, après une période très agitée et fort décevante pour le saint évêque. Il finit ses jours à Bruxelles, dans le cadre idyllique de l'abbaye de la Cambre où ses reliques ont été déposées en 1935.

Ce récit se lit avec beaucoup d'intérêt, parce qu'il fait revivre, en plus de la figure d'un saint peu connu, l'époque particulièrement agitée dans laquelle il a vécu : les auteurs, professeurs à Bruxelles, ont l'art de replacer la vie de saint Boniface dans son cadre familial et historique.

M. L.

ÉDOUARD DE MOREAU, S. J. : *Les missionnaires belges de 1804 jusqu'à nos jours.* 2e édit. Éditions Universitaires, Bruxelles, 1945, 314 pp.

Il résulte des statistiques publiées par la Congrégation de la Propagande qu'en 1927, la Belgique comptait, après la France, le plus de missionnaires occupés à l'évangélisation des païens. Une telle fécondité chez une si petite

nation témoigne de la profondeur et de l'ardeur de son catholicisme. Elle mérite plus qu'une rapide mention. Le livre du R. P. de Moreau, remanié et mis à jour par le R. P. Masson, comble une lacune réelle en décrivant les longs et multiples efforts des missionnaires belges dispersés à travers le monde. Cette étude historique commence au début du XIX^e siècle; il eût été, certes, fort intéressant d'évoquer des actions missionnaires plus anciennes, mais les auteurs ont entendu limiter leur travail à l'époque contemporaine. Celle-ci est d'ailleurs assez riche en initiatives et en entreprises missionnaires pour mériter à elle seule une étude.

Les missionnaires belges se sont dévoués sur tout l'immense front missionnaire, sur tous les continents. Les missions du Congo belge, les plus riches et les plus florissantes, où collaborent fraternellement depuis plus de soixante années, tous les ordres religieux, ne sont qu'un des champs réservés à l'apostolat des Belges. Le R. P. de Moreau décrit longuement les héroïques efforts de ses compatriotes au Congo, les difficultés rencontrées, les obstacles que leur ont suscités les esclavagistes, puis les résultats brillants obtenus depuis le début de ce siècle. Ce qu'il importe de souligner dans cette action missionnaire, c'est le total désintéressement de ces prêtres, de ces religieuses, de ces frères qui, jamais, n'ont songé à planter, à côté de la Croix, le drapeau de leur patrie : que ce soit au Congo belge, ou en Asie, ou aux îles Molokaï, témoin de l'héroïsme du Père Damien, les missionnaires belges ne sont pas venus en conquérants, mais uniquement en évangélisateurs et en civilisateurs. Il leur est même arrivé, au Congo belge, de s'élever courageusement, contre certains procédés un peu trop brutaux de l'administration à l'égard des travailleurs indigènes. C'est avec un immense espoir, un espoir raisonné, fondé sur des faits incontestables, que le P. de Moreau envisage « l'avenir catholique » du Congo belge, sans cacher, cependant, les écueils qui se dressent encore sur la route. Au Congo belge, « c'est l'heure de la grâce »!

Mais ailleurs encore, les Belges sont au travail, dans les Indes, en Mongolie, en Chine, dans les Philippines. A elle seule, la Belgique donne 10 % du total missionnaire des prêtres dans le monde. Elle a le droit d'en être fière.

M. L.

## AZIMUTHS

A la lecture du récit què nous donne dans les *Études* (mai 1946) l'aumônier allemand H. Gertges, de la mort des six camarades, ou du brave cordonnier, quand on songe que les cantiques que nous apprenons aux enfants seront pour certains d'entre eux la dernière ressource de l'âme affrontant la mort, comme on approuve le P. Congar (dans *Témoignage Chrétien*, 26 avril) d'attaquer les cantiques fades ! Il n'en veut ici qu'aux paroles des cantiques de communion.

Nous y sommes conviés au « céleste banquet », où l'âme est censée être « inondée de délices »; les anges nous regardent, nous envient; un cantique naguère célèbre interprétait leur dialogue avec l'âme.

Certaines manières purement sentimentales de parler de la communion sont l'une des causes pour lesquelles un grand nombre s'en détourne à l'entrée de l'âge d'homme. Elles laissent à ceux qui, passant de l'enfance à la vie réelle, n'ont guère connu autre chose, le sentiment que la religion tout entière est un attrape-nigaud par lequel les prêtres exploitent la sentimentalité des femmes et la crédulité des simples.

On pourrait étendre le procès à la littérature sous-réaliste de la plupart des cantiques. On devra l'étendre à leurs genres musicaux. On croirait que les Français ne savent aller au ciel que portés sur le roulis de romances, ou scandant sur place des marches militaires. Il se peut que les sentiments exprimés soient passés par les catacombes; mais les airs viennent plutôt du « Caveau ». J'ai sous la main un recueil d'un bon cru et d'une bonne année : celui de Saint-Sulpice en l'an de restauration 1820. Nos bons ancêtres, et nous encore, chantons ainsi un hymne à la Providence sur l'air *Partant pour la Syrie*. Le mystère de la Sainte Trinité sur l'air *Tout est charmant chez Aspasie*. La Passion de Notre-Seigneur sur l'air *Que ne suis-je la fougère*, ou sur l'air *Nos plaisirs sont légers*. La Sainte Croix sur l'air *Lainval aimait Arsène*. L'Ascension sur l'air *Du serin qui te fait envie*... Il serait amusant, et attristant, de poursuivre cette cinquième colonne du diable qui, sur ce plan comme sur d'autres, cherche ses revanches. Le combattre ici serait en même temps assouplir notre lyrisme poétique et musical pour lui faire exprimer avec profondeur et simplement les vérités et les sentiments bibliques, liturgiques, dogmatiques. Il y a là une belle tâche, un beau retour à la tradition novatrice.

■ Mais le P. Congar signale l'intérêt des recherches actuelles des chrétiens en un autre domaine, celui de la spiritualité :

Quand Pie XI, par une initiative créatrice dont les conséquences ont à peine commencé de se développer, appela le laïcat à prendre sa part des responsabilités apostoliques de l'Église, il ouvrait une nouvelle époque caractérisée par une déconcentration des forces créatrices dans l'Église et par l'initiative vivante de tout le corps des fidèles. Ce n'est pas en vain que le sentiment de la

responsabilité chrétienne a été réveillé dans une multitude d'âmes. Il inspire l'action et il s'exprime.

Il pousse aussi les membres laïcs de l'Église devenus actifs à penser leur action et les bases spirituelles de celle-ci. C'est un des traits caractéristiques de la vie du catholicisme à notre époque, que cette recherche d'une spiritualité du chrétien engagé dans le monde et qui, tendu par la foi vers le royaume de Dieu, ne veut cependant pas abandonner la part qu'il a reçue dans l'œuvre humaine sur la terre des hommes.

■ De cette œuvre humaine et chrétienne à la fois sur la terre des hommes, le même P. Congar, dans son billet précédent (10 mai), avait rappelé à des prêtres des lois valables pour tous les chrétiens :

Il ne faut pas, tout d'abord, remplacer l'Évangile par la civilisation chrétienne; nous mettre, nous prêtres, à prêcher la civilisation chrétienne au lieu de prêcher Dieu. Il faut garder à la religion et à la foi leur transcendance par rapport à ces choses qu'elles ont inspirées, mais qu'elles dépassent et dominent. Il ne faut pas qu'une âme qui cherche Dieu, comme il y en a malgré tout encore beaucoup, ne trouve auprès de nous qu'un professeur de civilisation chrétienne et même, peut-être, un propagandiste de formes sociales dans la constitution desquelles l'élément religieux n'est parfois ni le plus important ni le plus décisif.

En second lieu, il ne faut pas, en défendant et en assurant la civilisation chrétienne, nous lier à certaines de ses formes historiques, peut-être caduques, de telle manière que nous serions fermés et même hostiles au travail qui se poursuit sans cesse dans le monde pour mettre à jour de nouvelles valeurs. Restons ouverts à l'Histoire. Sachons entendre l'appel de ce qui n'est pas encore, mais qui demande à être. Tout n'est pas encore acquis de ce qui peut légitimement advenir. Le christianisme a son germe derrière lui, mais il a son développement en avant, et son ferment n'a pas épuisé toutes ses possibilités. Civilisation chrétienne, oui. Mais pas nécessairement arrêtée dans les formes et les expressions qu'elle a connues jusqu'ici.

Bref, l'Évangile d'abord, par-dessus tout et en toute hypothèse. Puis la défense et la promotion de la civilisation chrétienne; mais dans le souci de rester ouvert à l'effort créateur des hommes.

■ Cette distinction qui pose tant de problèmes délicats à l'action et à la réflexion des vieilles chrétientés, s'impose avec urgence à la méditation des missionnaires. Anciennes et jeunes Églises trouveront un mutuel profit à comparer leurs efforts et leurs réussites. Une nouvelle revue, très bien illustrée, les y veut aider. *Rythmes du monde* (6, rue d'Auvergne, Lyon — ou 35, rue de Sèvres, Paris-VIe). On ne peut juger de son orientation sur un seul numéro. Le premier organise heureusement les éléments d'information et de formation. De ceux-ci je citerai quelques passages empruntés à l'article d'Henri Niel, moins prophétique que le bel article du P. Van Straelen sur l'avenir religieux de l'Extrême-Orient, moins concentré que celui du P. Clémence. Celui-ci ne nous prend pas en traître. Il est à lire sous « Le signe de patience » chinois qu'on fait bien de nous offrir à la suite. Voici donc quelques paragraphes d'Henri Niel :

De nos jours, on peut encore rencontrer des types d'action missionnaire analogues aux attitudes que nous avons signalées, car celles-ci sont à la fois des événements historiques et des catégories éternelles de l'action apostolique. Il reste toutefois qu'une action missionnaire se laisse cerner dont le contenu ne correspond plus aux catégories antérieures. Certes, un amour analogue à celui qui animait les premiers Franciscains continue à inspirer le missionnaire. Si le martyre s'offre à lui, il lui ouvrira tout grand les bras. Mais, avant d'être le lieu du martyre, la mission est pour lui le lieu du plus grand service. Comme par le passé, le missionnaire veut assurer le salut des masses païennes. Toutefois, s'il part en mission, c'est moins pour arracher les âmes au feu de l'enfer que

pour les révéler totalement à elles-mêmes en leur révélant le Christ. Le missionnaire peut toujours être attiré par les missions à raison de l'action moralisatrice qu'il exercera sur les structures sociales de ce pays. Cependant ce n'est là pour lui qu'une vue partielle et secondaire du problème missionnaire, non qu'il dédaigne cette action, elle lui paraît au contraire indissolublement liée au but qu'il poursuit, mais par voie de conséquence. Dans la mesure où elle se rationalise et se systématise, cette action est l'objectif que se propose le politique, disons le politique idéal. Par contre, à la prendre dans sa pure essence, l'action missionnaire, c'est redemander à quelles conditions le catholicisme peut rassembler les membres de l'humanité tout entière tout en respectant les diversités infinies des relations historiques et changeantes qui relient les hommes entre eux. La théologie missionnaire est la théologie de l'unité dans la diversité. En elle s'exprime l'aspect le plus fondamental de la réflexion catholique.

Serrant au plus près la diversité historique et concrète des situations historiques, elle entend avec toute l'humilité requise exprimer ce qui lui paraît conditionner le retour de l'humanité à Dieu... Pour être pensée dans son unité, l'action missionnaire doit être appréhendée dans son unité antérieurement à l'opposition individuelle — sociale. Ce dépassement sera possible à condition que la prédication chrétienne soit essentiellement conçue comme l'annonce de la charité, l'homme peut poursuivre ce mouvement d'union du divin et de l'humain que le Christ a amorcé par son Incarnation. Par elle le chrétien participe, pour ainsi dire, à l'attitude de Dieu en face du monde. Aussi, pour le missionnaire, l'action charitable : soin des malades... ne représente pas un instrument dont il se sert pour attirer les autres à lui, mais un absolu ayant valeur par lui-même indépendamment de tout prosélytisme. Toutefois cette charité ne se laisse pas réduire à la simple philanthropie du franc-maçon et de l'athée, car, pour le chrétien, l'acte de charité n'est authentique qu'à la condition de se situer dans une perspective transcendante.

L'article de Georges Didier est incisif. Je regrette un peu qu'il substitue à l'adage « hors de l'Église pas de salut », « sans l'Église pas de salut ». Il y est poussé par son amour des hommes. Mais il eût peut-être mieux fait, à la suite d'un article fameux du P. White dans *Blackfriars*, de distinguer entre l'appartenance visible et l'appartenance invisible à une seule Église visible. Et, de cette appartenance invisible, laisser à Dieu l'économie. Dieu n'a pas tout dit aux théologiens, que ce qu'il juge bon pour leurs vertus théologales; ses paroles et ses silences entretiennent leur orgueil et leur humilité. Il n'est pas évident qu'il se félicite autant qu'eux des magnifiques idées qu'ils lui prêtent. J'aimerais qu'une revue comme celle-ci s'attache à la théologie primitive de la mission et traite pour nous ce que le professeur Culmann a étudié dans des articles de la Revue (protestante) d'Histoire et de Philosophie religieuse. On y lirait la réplique la plus chrétienne à la position que Pearl Buck développe dans la conférence passionnante que reproduit avec raison *Rythmes du Monde*, avec les réserves nécessaires.

Les articles d'information sont dus à J. Wilbois et au Dr Aujoulat, et tous deux consacrés à l'Afrique Noire et tous deux à lire. Voici quelques lignes de J. Wilbois :

Les paroisses de chez nous sont adaptées à nos besoins ou à nos déficiences. Les « œuvres » dont elles s'enorgueillissent prouvent leur bonne volonté, mais aussi le malaise d'une société qui ne peut vivre sans « œuvres ». En outre, plusieurs de ces œuvres ont pour but de maintenir comme en serre chaude des fidèles qui non seulement sont incapables de rayonner sur leurs voisins, mais qui risqueraient de se perdre à leur contact. Beaucoup de nos paroisses sont comme des îlots isolés. Leur organisation tourne parfois à la sclérose. Or, n'ont cessé de rappeler les grands missionnaires, l'admiration de la métropole ne doit pas aller jusqu'à l'imitation de formes qui ont été faites pour elle et qui même chez elle sont devenues caduques. Des prêtres ardents ont pu inti-

tuler un livre : *La France, pays de missions.* Il ne faut pas que des missionnaires désabusés aient à écrire un autre livre sous le titre : *Les missions, copies de la France.*

Il existe donc, pour les laïcs indigènes, un autre rôle, qu'ils commencent à jouer. Le principe de cette nouvelle action dérive d'un principe plus général : la vie chrétienne est un ferment pour la vie de toute la cité. Dès lors, ils seront unis à la mission par des liens plus souples qui ne les arracheront pas à leur milieu, mais les pousseront à transformer ce milieu. Leur vie intérieure sera le stimulant de cette vie extérieure.

Une telle vie extérieure sera d'abord influence sur les individus qui vous entourent, puis influence de ces premiers adeptes sur un entourage plus lointain, selon les règles de ce qu'on a coutume d'appeler le « noyautage ». Dans une seconde phrase, sous la pression de cet entourage devenu multiple et fervent, les habitudes changeront, des arrêtés sanctionneront ce changement et favoriseront un changement plus profond, rendant indispensables des arrêtés ou même des décrets plus incisifs.

Je regrette de ne pouvoir citer, faute de place, les exemples concrets qu'il donne à la page 21. Une déduction peut-être trop rapide en conclurait que la révolution pacifique des institutions se fait par deux moyens : l'installation d'une communauté chrétienne cohérente, séparée du village resté païen, mais à sa portée, ouverte à ses regards, d'une part, et d'autre part de petites améliorations techniques : la charrue au lieu de la houe; l'allaitement moins prolongé. A moins qu'on ne soit décidé à parler d'une structure chrétienne de la culture ou de l'allaitement, la civilisation chrétienne résulte là-bas d'une mystique ecclésiale vécue et d'une technique réaliste et progressiste : cette conjonction paraît plus efficace qu'un humanisme planifié ou un dirigisme civilisateur, ou un compromis moralisateur.

Le Dr Aujoulat, lui, raconte son expérience au Cameroun. Il appelle, lui aussi, le développement de l'Action Catholique indigène, et sa troisième partie s'intitule : « L'heure des laïcs. » J'extrais quelques paragraphes de sa deuxième partie :

Moyennant quelques missionnaires de renfort qui y croient et quelques laïcs qui s'y donnent, cette Action catholique doit prendre tout son essor. En fait, la chrétienté du Cameroun ne peut pas se passer d'elle. Plus que jamais en effet se vérifie là-bas — principalement auprès des évolués — cette parole d'un évêque missionnaire : « Nous faisons des chrétiens, la vie nous les enlève. »

Des enquêtes menées pendant la guerre à Douala comme à Yaoundé ont montré à quel point cette constatation est douloureusement vraie. Et nous pensons, quant à nous, que l'école chrétienne, — même réformée et parfaitement adaptée, — ne résoudra pas tout : nous pensons également que les efforts sur le plan social et temporel ne suffiront pas à mettre les mœurs au diapason de la foi chez ceux qui précisément trouvent dans la vie large et abondante une occasion supplémentaire de se détourner du Christ et de son Église.

La véritable question est la suivante : il faut que des évolués, par leur exemple, prouvent qu'il n'est pas nécessaire d'abandonner le christianisme pour devenir « quelqu'un »; il faut aussi que, par leur action, ils modifient une ambiance et pèsent sur les institutions.

De retour en France après neuf ans d'absence, j'ai eu la sensation — je souhaite me tromper — que l'Action catholique avait perdu ici du dynamisme et du mordant que je lui ai connus en 1936, et cela au profit de l'action temporelle, ou peut-être du laisser aller pur et simple. Ce qui est sûr, c'est qu'en Afrique elle est indispensable. Jusque dans le fond de la brousse une course de vitesse est engagée entre la laïcité et le christianisme : je vois des coins de brousse qui risquent de passer sans transition du fétichisme au laïcisme avant d'avoir été touchés profondément par l'Évangile. Contre la crise de croissance dont souffrent ces nouvelles chrétientés, l'Action catholique ne serait-elle pas le remède le plus efficace ?

■ Je ne sais si je me trompe, mais je crois voir un lien subtil entre ces problèmes d'Action catholique et missionnaire, et les méthodes que défend, dans *Paru*, Georges Dumézil, le spécialiste du « sacré » indo-européen (mai 1946, p. 55) :

J'étais très jeune quand je me lançai dans les études mythologiques. Et je n'étais pas satisfait de la façon dont on interprétait alors les mythes. On les analysait, on les décomposait. Tel élément venait d'ici, tel autre d'ailleurs. Je pensai que les mythes devaient avoir un sens. Après tout, les mythes australiens formaient un système. Pourquoi pas ceux des Grecs et des Latins ? Il s'agissait de les examiner dans leur ensemble, dans leur structure. Cette notion d'ensemble était inaperçue et de là venait l'incompréhension; les philologues se bornaient à la critique des textes. Ils considéraient Ovide comme un abbé du XVIII^e siècle et ce n'est que fort timidement qu'ils se servaient de lui pour comprendre la mythologie romaine. S'ils abordaient Hésiode, c'était pour décompter les emprunts, classer les influences. Les archéologues étaient enchaînés à leurs documents muets; les historiens, par principe, se méfiaient de tout système, analysaient avec minutie chaque information pour juger de sa valeur probable. Mais n'y avait-il pas un système romain comme il y a des systèmes mythologiques chez les primitifs ? Je pris conscience qu'il fallait considérer les ensembles, que chaque élément prend sa vraie signification par sa place dans l'ensemble.

— Et c'est cette notion des ensembles qui vous conduisit à expliquer les mythes par les structures sociales ?

— Non. J'avais une formation d'helléniste et de latiniste. Et je me méfiais des sociologues. Lorsque je préparais ma thèse, *Le festin d'immortalité*, je songeai à appliquer à l'étude des mythes la méthode comparative des linguistes. J'étais élève de Meillet, et mon travail ne fut guère apprécié de l'école sociologique. Ce n'est qu'ensuite que je pris contact avec Mauss et Hubert, et plus tard avec Granet. Vers 1933, revenant de Constantinople où j'avais enseigné six ans, j'appris les quelque trois ou quatre mille caractères chinois indispensables pour suivre les cours de celui-ci. En l'écoutant, je compris l'importance du problème du pouvoir, de la souveraineté, et mon ambition fut de faire, pour le domaine indo-européen, et avec les possibilités comparatives qu'il offre, ce que Granet faisait admirablement pour la Chine.

— En utilisant toutes ces disciplines qui, séparément, ne permettaient pas de retrouver les systèmes mythologiques ?

— En vérité, je ne suis ni philologue, ni historien, ni archéologue. Ce que je crois, c'est avant tout, je vous l'ai dit, qu'il faut voir les ensembles. A faire la recension exhaustive des textes qui concernent un sujet, on cesse bientôt de l'apercevoir. Tout savoir conduit à perdre la perspective, tandis qu'un grand texte bien analysé éclaire plus qu'une poussière de citations innombrables. Il n'y a donc là ni principes ni méthode. Mon travail ne relève d'aucune science.

■ Les revues de littérature m'offrent aujourd'hui, comme les autres fois, peu de provende. Dans *Fontaine*, n^os 48-49 et 51, Noël Devaulx, sous le titre « Babel », transpose l'expérience concentrée du monde moderne, c'est-à-dire le camp de concentration et son christianisme clandestin dans une Babylone à la fois nabuchodonosorienne et apocalyptique. Dans *La Revue de Paris*, la santé magnifique de Claudel s'ébroue, à propos de Francis Jammes, à travers le naturalisme et le symbolisme (avril 1946) :

... On peut dire qu'il y a un art superficiel qui s'amuse à ce que j'appellerai la pelure du monde, le monde de la couleur, comme disent les bouddhistes, le babil et la diaprure de la volière et de la bulle de savon, ou la froide composition que forment les êtres et les objets arrêtés et figés dans le cadre que notre volonté leur impose. On reconnaît là le principe de la technique parnassienne et païenne. Mais il y a aussi une disposition d'esprit que j'appellerai franciscaine, par laquelle nous nous intéressons aux gens et aux choses en eux-mêmes et à cause d'eux-mêmes, parce que nous y voyons des créatures sœurs, des enfants de Dieu issus de la même source de sagesse et de bonté,

chargés à notre égard d'un message de joie, d'instruction et de bienfaisance. « Interroge les créatures, dit Job, et elles te répondront. » Le poète comprend, suivant la profonde parole de Chesterton, « que la nature n'est pas notre mère, elle est notre sœur ». Il n'y a pas à la maudire, comme faisaient les romantiques, à l'injurier, à la mépriser, ou à essayer de l'oublier dans la fumée de l'opium et des brasseries et dans l'odeur des bibliothèques : il s'entend avec elle, il a à l'écouter, à la comprendre, à l'interpréter, à partager son pain avec elle, à partager avec elle « cette grande expectation des enfants de Dieu », dont parle l'apôtre saint Jacques (*sic*), « puisqu'elle est soumise comme nous à la vanité, ne le voulant pas ».

Voici comment après avoir exécuté le naturalisme de Zola, Claudel passe au symbolisme.

... Sur tout le champ de la philosophie et de la création artistique se levait cet astre que mon ami Camille Mauclair a appelé le *Soleil des morts*; mais, hélas! il n'y a que le soleil de Dieu qui soit capable de faire pousser quelque chose. A l'abri de ses rayons ne se développent que les champignons et cette chicorée coriace dont les filaments emberlificotés forment le principal motif décoratif de ce qu'on a appelé le style 1900. Tout devient décoloré, languissant, évanescent.

Enfin, voici deux strophes sur Francis Jammes :

« Que cherches-tu ailleurs, dit encore *L'Imitation* (I, 20), qui ne soit ici même à ta disposition ? Voici le ciel et la terre qui sont les éléments de toutes choses. » Et, en effet, il est vrai que toutes choses sont constituées, comme déjà l'avait vu la philosophie chinoise, d'un élément qui est le ciel et d'un élément qui est la terre. Quelque chose qui est de Dieu seul, imprégné, si je peux dire, de ce commandement qui l'a suscité, et quelque chose qui est dû à l'humble et docile invention et spontanéité de la créature.

L'originalité unique de Francis Jammes, c'est qu'il participe, en tant que poète, de cette même simplicité d'un arbre ou d'un animal qui est comme ça parce qu'il est comme ça et qu'il est fait comme ça, et son témoignage participe de la même authenticité. Aucun livre, aucun auteur, ne paraît avoir eu sur lui la moindre influence. Il dit ce qu'il a à dire, il parle comme la rose sent bon. Il va à Dieu par la prière et par la parole, à ce Dieu qui est pour lui le centre vivant et présent de la création, comme la rose y va par la couleur et le parfum. Toutes les bonnes choses que le monde lui offre autour de lui — et le poète ne fait que répéter les paroles d'approbation de leur Créateur qui les a trouvées, en effet, bonnes et très bonnes — la religion catholique ne fait que les glorifier, que les transposer sur un plan supérieur.

On pourra lire :

*Études*, mai 1946 : le P. Teilhard de Chardin publie une conférence sur « Vie et planètes » : une magnifique nébuleuse spirale.

*Masses ouvrières*, nos 11 et 12 : une étude d'Albert Dominique sur le Marxisme, à suivre. N° 12 : un article du chanoine Augros sur la Mission de France, à lire par les prêtres et les laïcs d'Action catholique.

# PEUPLES ET CIVILISATIONS

François Perroux. *Socialisme et Tradition.*

Les Français refusent d'immoler le respect de l'homme à l'efficacité, et en cela, tout en nourrissant une hostilité profonde contre le capitalisme et la réaction sociale, ils demeurent des hommes de tradition en un temps où elle est peu célébrée. Les rapports entre socialisme et tradition ne sont donc pas inventés par des « chrétiens de gauche », désireux d'affaiblir la défense du camp socialiste, mais surgissent du moment même de l'histoire. Au fond, le problème qu'ils posent est celui des rapports entre les structures collectivistes auxquelles la nécessité de la vie nous conduit, et la liberté de l'homme qui ne doit pas y être sacrifiée, mais accrue.

## CHRONIQUES

Jacques Dumontier. *Les problèmes de la Production.*

Joseph Ball. *A propos de l'Alsace.*

Robert Speaight. *Lettre d'Angleterre.*

Auguste Viatte. *Mandchourie.*

## LIVRES

## SOCIALISME ET TRADITION

En disant que les forces du socialisme et les forces de la tradition sont également nécessaires à la reconstruction de la France, on signale une intuition obscure et une bonne volonté qui hantent, chez nous, la fraction la plus consciente et la plus désintéressée des amis de la tradition. Violemment dressée contre le maurassisme, accueillante à une critique du traditionalisme des Bonald et des Maistre, qui n'est pas toujours exempte de hâte ni d'excès, anxieuse d'accomplir les devoirs de son siècle, elle tente, avec une honnêteté que rarement ses adversaires contestent, d'assimiler pour son propre compte les enseignements du socialisme; elle rêve aussi de le réconcilier avec des vérités qu'elle tient pour irremplaçables et distinctes par essence du conservatisme social.

Chez ceux qui se proposent avant tout de lutter contre l'économie et la civilisation capitalistes, les efforts que nous venons de dire sont favorablement accueillis dans l'exacte mesure où ils disloquent et ébranlent le bloc conservateur; ils sont jugés ambigus dans la mesure où ils gardent, parfois contre leur gré, certains intérêts pour alliés; ils sont combattus dans la mesure où, par leur désintéressement même, ils détournent une partie des masses de l'orthodoxie communiste ou de l'obédience socialiste. Les communistes français savent que toutes les voix dont ils bénéficient ne viennent pas d'hommes de leur esprit. Les socialistes n'ignorent pas que les masses du « Populaire » ne peuvent être confondues avec les masses populaires. Pour des raisons de doctrine autant que pour des motifs historiques et circonstanciels, ces enfants de l'esprit nouveau gardent une méfiance profonde à l'égard des enfants de la tradition. Il est naturel et vraisemblablement salutaire qu'il en soit ainsi,

car la reconstruction française doit se faire sur autre chose que les conciliations verbales et les tricheries. Mais les grandes convergences (ou divergences) historiques sont supérieures aux préférences et aux décrets des écoles et des partis. Les expériences totalitaires ont imposé à leurs adversaires des alliances dans le combat au sein desquelles on n'a eu le temps ni le loisir d'étudier les *nouvelles* lignes de partage, les *nouveaux* regroupements que le totalitarisme, et non pas seulement *telle* expérience totalitaire, rend nécessaires. Mieux encore que l'écroulement du radical-socialisme, l'impossibilité de dégager une majorité stable sur un programme *commun* aux trois grands partis, révèle aujourd'hui que les classements accoutumés de la pratique politique, et probablement de la pensée politique française, appellent revision. L'immense pluralité de nos concitoyens repousse le totalitarisme de gauche; en même temps elle nourrit une hostilité profonde contre le capitalisme et la réaction sociale. Elle ne se révolterait peut-être pas contre des disciplines sévères aux intérêts particuliers, si elle était assurée qu'elles n'impliqueront pas la barbarie comme moyen ou comme conséquence, qu'elles ne feront pas du Français le pion d'un échiquier ou le rouage d'une machine. Les Français, en général, refusent d'immoler le respect de l'homme à l'efficacité : en cela du moins ils restent — par-delà leurs querelles d'églises, de sectes ou de clochers — des hommes de la tradition, en un siècle et dans un monde où elle est peu célébrée. L'hommage qu'ils lui rendent s'inscrit dans leurs attitudes et leurs actes, même quand il déserte leurs propos. Les rapports entre socialisme et tradition ne sont donc pas inventés par les chrétiens de gauche, imaginés par un groupe manœuvrier désireux de se glisser dans le camp socialiste pour le livrer ou en affaiblir la défense. Ils surgissent de cette saison de l'histoire. Il n'est pas inutile de les analyser hors des formules toutes faites héritées de luttes anciennes.

Voit-on dans le traditionalisme un respect banal du passé parce qu'il est le passé, combiné à une défense plus ou moins inconsciente d'intérêts et de droits acquis, et coloré maintes fois par un misonéisme solennel ou borné; entend-on avec étroitesse son conseil de ne jamais sacrifier l'expérience aux principes abstraits dans le gouvernement de la

vie individuelle ou sociale des hommes, on l'oppose par construction au socialisme entendu comme une organisation consciente des sociétés selon les exigences de la science.

Lie-t-on le traditionalisme aux dispositions d'esprit des époques, des secteurs et des classes pré-capitalistes, on le met à une place où le socialisme s'en préoccupe pour le combattre ou pour le dépasser. Les troupes de choc qu'aucun socialisme ne souhaite perdre, surtout s'il doit les grossir de recrues supplémentaires, sont les ouvriers d'usine. Tout socialisme qui prendrait exclusivement ou principalement son appui sur la paysannerie, l'artisanat, les classes moyennes, deviendrait suspect non sans raison. Mais la tradition est autre chose que le traditionalisme, et le socialisme est bien plus qu'un aspect de la lutte des groupes sociaux et une formule d'organisation économique.

Lien entre les générations individuelles et sociales, *la* tradition est mémoire collective et mode concret de connaissance. Les doctrines et les mouvements sociaux peuvent choisir de reconnaître explicitement ses fonctions ou de les passer sous silence, de tirer tout le parti possible de ses effets ou de les combattre : ils ne peuvent en tout cas pas la traiter par prétérition.

*Notre* tradition européenne et occidentale est une sagesse éprouvée et transmise dont les recettes s'ordonnent autour d'une conception centrale de l'homme et de sa réussite. L'homme dont il est question est celui de la pensée judéo-chrétienne, à qui la Grèce a appris la science, à qui Rome a enseigné l'État et le droit. Sa notion n'est pas propriété privative d'une orthodoxie confessionnelle ou d'une école philosophique. Elle est un résidu et un dépôt communs dont on sent tout le prix dans les confusions présentes et dont la valabilité est précisément contestée par *tous* les totalitarismes. L'image que l'homme prend de lui-même est plus essentielle que toutes les techniques. Il devient présentement assez clair que l'économie socialiste sera instrument de civilisation ou de barbarie selon qu'elle sera le fait de civilisés ou de barbares. Le socialisme, dont le langage et les revendications séparent de moins en moins les diverses élites françaises, est nécessairement conduit à prendre activement position pour ou contre l'homme tel que le conçoit notre tradition.

Pour elle, l'homme est un être spécifique en ceci qu'il est propre à percevoir et à réaliser des valeurs, telles que la vérité et la justice, qu'il ne peut, soit isolé ou en groupe, faire, défaire, définir à son gré. Elles lui sont supérieures, comme elles sont supérieures à l'histoire. La réussite de l'homme dépend d'elles et ne se laisse réduire à aucune efficacité observable de l'extérieur. Parce que la destination de l'homme est de les servir et parce qu'aucun événement ne les peut épuiser, leur reconnaissance a permis à des générations de croyants et d'incroyants d'affirmer, en mots ou en actes, que l'homme est capable d'éternel.

S'il se définit en relation à des valeurs qu'il ne crée pas, il les réalise et se réalise par elles grâce à des médiations et dans des environnements qu'il ne recrée pas, mais transforme progressivement et qu'il ne peut choisir que dans une mesure limitée. Niera-t-il l'autorité ? Il ne lui appartiendra pas de rendre le monde homogène et les collaborations collectives spontanément harmonieuses; il lui sera refusé de biffer les circonstances qui rendent l'autorité nécessaire. Se proclame-t-il citoyen du monde ? Il ne changera rien au fait que le monde se développe par les collaborations et les conflits de communautés politiques et que celles-ci sont, autant que des rassemblements d'individus, des organisations de groupes locaux et de familles.

*Notre* tradition situe par conséquent et couronne *les* traditions, les codes non écrits de sagesse et de vie que les groupements humains communiquent par l'acte et par l'exemple, les accommodations des vivants concrets aux valeurs universelles, cette sorte de familiarité qu'ils acquièrent avec elles par un service exact et fidèle et dont ils transmettent le goût et quelques recettes *toujours provisoires et revisables* à leurs descendants. La tradition est une amitié avec les valeurs éternelles; l'amitié est inventive autant qu'elle est fidèle.

Même s'il n'était que la forme contemporaine de la lutte des groupes sociaux, le socialisme devrait savoir jusqu'où cette lutte peut être menée et si elle admet le respect de valeurs supérieures à l'efficacité. Même s'il n'était qu'une formule d'organisation économique, il lui faudrait prononcer des options sur l'homme, que l'on atteint chaque fois qu'on touche au « producteur », au « consommateur », au « tra-

vailleur ». Mais il est une aspiration à la *réalisation* de la *justice*. Et, sous cet angle, loin d'être nécessairement étranger à notre tradition, il est intérieur à son développement. Tant qu'il impose un surcroît de réalisme, tant qu'il dissipe les accommodations verbales et les conciliations hypocrites, tant qu'il contraint de passer de la justice proclamée à la justice vécue, il épure notre tradition. Il ne la trahit que lorsqu'il nie ou détruit les valeurs supérieures à l'homme et à l'histoire qui en sont le ressort; encore n'est-il ni sûr ni probable que ce soit son intérêt à long aller.

L'hostilité réciproque des tenants du socialisme et de ceux de la tradition ne rend pas compte de la signification historique et pratique de leur dialogue : elle en dissimule même la véritable portée. Dussent-ils toujours se combattre, il serait bon qu'ils aient le soupçon des progrès auxquels bon gré mal gré ils contribuent *ensemble* et de l'œuvre commune qui surgit de leurs querelles inapaisées.

## I. — Révolte contre la tradition

La Révolution française, dont tous les socialismes contemporains ont peu ou prou hérité, n'a pas répudié seulement la monarchie et l'Église, ni seulement le principe d'autorité et l'esprit de religion, mais un ensemble de leçons de l'expérience touchant le gouvernement et la nature des hommes : l'autorité, qui ne découle jamais du seul consentement de ceux sur qui elle s'exerce, procède d'un bien commun et répond à une nécessité objective dans toute société; l'homme n'est ni pur esprit ni pure matière, et les sociétés d'hommes ne s'organisent pas comme des sociétés de purs esprits.

Contre le réalisme spiritualiste qui, malgré les abus, les déviations et les scléroses, était l'aliment moral de l'ancien régime, des critiques, préparées de longue date, lancent au soir du XVIII^e^ siècle deux offensives : celle d'un idéalisme qui postule des valeurs supérieures à l'histoire mais méconnaît ou sous-estime les médiations propres à les réaliser; celle d'un matérialisme qui nie qu'il y ait des valeurs supérieures à l'histoire et voit, dans ce que nous nommons ainsi, les épiphénomènes d'une dialectique de la matière.

Il serait profitable de suivre attentivement ces deux tendances dans toute l'histoire des socialismes contemporains. Il suffira ici par quelques traits de les montrer en action dans le proudhonisme et le marxisme.

Si la justice anime et domine l'œuvre entière de Proudhon, ce n'est plus cette déesse dont on pensait traditionnellement qu'elle ne règne pas, faible et désarmée, sur la Cité; ce n'est plus cette valeur dont on jugeait communément que l'autorité est la servante ou l'alliée. « Justice, autorité, écrit Proudhon, termes incompatibles. » Ce qui devient intelligible dès là que la justice est assimilée à l'égalité : elle exerce son empire quand chacun n'obéit qu'à soi et n'est docile qu'aux indications de sa raison. Alors les hommes et les sociétés qu'ils composent sont libres. Les obligations de leurs vies d'adultes contrastent avec les contraintes de leurs enfances parce qu'elles découlent de conventions librement conclues : ces conventions fondent les ateliers et les fédérations. Leur loi est la parfaite réciprocité, la balance rigoureuse des « doit » et des « avoir ». Nulle place pour la charité, pour le don : ils dégradent qui les exerce et qui en bénéficie. La logique[1] du système dessine un monde d'hommes sans maîtres, sans chefs, sans bienfaiteurs, dont tous les groupes sont issus de contrats et y trouvent leur mesure. La contrainte organisée et légitimée, les pressions des environnements et des milieux, tout ce qui nous habite et nous environne sans choix de notre part, les médiations[2] que l'on s'était habitué à considérer comme nécessaires et fécondes, sont tenues pour attentatoires à la dignité de l'homme. Celle-ci est intacte quand l'homme n'obéit pas : ni aux choses, ni à d'autres hommes, ni à Dieu, source ultime de toute subordination. « Il faut découvrir Dieu dans l'homme, c'est-à-dire nier tout Dieu qui dépasse l'homme[3]. » Depuis le commencement et pour jamais, la Révolution est l'insurrection de l'homme contre Dieu.

La révolte de Proudhon n'éclate pas seulement contre les

1. On verra plus loin que Proudhon retrouve, par l'expérience, des vérités que sa logique lui ravit.

2. Sauf, encore une fois, celles que Proudhon retrouve *en dépit* de la logique de son système.

3. Vers 1896, Jules Guesde disait à la tribune de la Chambre : « L'homme est en train de devenir Dieu. »

institutions ou les manifestations extérieures de la tradition : elle attaque ses préférences fondamentales et brise son ressort. L'univers spirituel de Proudhon se retrouve dans toute une famille de socialismes contemporains. Il est toutefois souvent influencé ou adultéré par un autre monde de pensées que le marxisme a laborieusement édifié et diffusé assez efficacement.

En déduisant les états de conscience des rapports de production, le marxisme pose que les valeurs telles que la vérité ou la justice sont moins des ferments que des reflets de l'histoire : produites par elle, comment la pourraient-elles juger ? Le décisif s'opère dans l'infrastructure. La forme et le contenu de celle-ci dans le capitalisme, sécrètent l'autorité politique et les autorités sociales qui domptent la révolte des prolétaires et les assujettissent aux possédants. En deçà des manifestations de volonté et des pactes libres, elle rassemble les travailleurs en une classe. Ce groupement est historiquement privilégié : après avoir, au cours d'une dictature transitoire, aggravé l'énergie mais inversé le sens de l'autorité capitaliste, il en viendra à abolir toute contrainte dans l'état de liberté qui se profile au terme du rêve des marxistes comme de celui des proudhoniens. A la différence de tout autre groupement (de parenté, de localité, d'activité), la classe est celui dans lequel et par lequel l'histoire se fait. Par cette médiation, seule nécessaire, nous participons d'une dialectique que nous avons à comprendre et à hâter, mais qui, en toute rigueur, ne peut être appréciée au nom de principes ou d'idéals dont on prétendrait à tort qu'ils lui sont extérieurs. Combattant dans des luttes dont nous ne choisissons ni le sens ni les péripéties, notre place nous est assignée, en dépit même de nos préférences, par notre mode réel de subsistance. Toute impartialité devient suspecte, tout arbitrage finalement impossible. Les seules convergences qui ne soient pas décevantes sont l'aboutissement (en un point du reste indéterminé) du développement nécessaire de l'histoire. Le sens de la vie humaine se précise du point de vue de l'efficacité dans une dialectique réelle et non du point de vue de la vérité et de la justice saisies par les consciences personnelles.

Le contenu de *notre* tradition est ainsi ruiné par deux pensées dont l'influence dépasse le cercle de leurs tenants

déclarés. Une hostilité diffuse prolonge l'hostilité doctrinaire à notre tradition. Elle progresse en raison de la perméabilité croissante des milieux sociaux les plus différents à l'attitude socialiste, qui méconnaît les mécanismes et les fonctions de toute tradition.

Le socialiste se rebelle contre un ensemble concret, contre la société historique où il vit. Elle est à ses yeux un fruit de l'injustice sociale, de l'exploitation de l'homme par l'homme. Il la perçoit ou la reconstruit comme un tout auquel « la misère » ou « le capitalisme » donne sa forme. Et l'on voudrait qu'avec la froideur et la minutie de l'historien et du sociologue il fasse le départ entre les sèves de la tradition et les déchets de la routine, entre la logique d'une économie et ses déviations accidentelles, entre les vices d'un système déterminé[4] et les défauts de toute collaboration économique entre les hommes! Souvent systématiquement entretenue par tactique, l'indistinction favorise les verdicts sommaires. L'action pour se déployer avec rapidité et vigueur jette le lest des considérants nuancés. Enrôlés sous les bannières de l'Avenir, les socialistes auront médiocre souci de tout ce qu'ils doivent au Passé : ils oublieront volontiers que cette soif de justice qui les meut, que cette science par quoi ils libéreront la terre, ce sont des legs qu'ils lui doivent. Ils regardent trop intensément devant eux pour n'être pas spontanément ingrats. Les liens entre générations, ils les sentent pour les distendre ou les rompre. Les acquêts de la mémoire collective et de l'expérience des groupes, ils en font bon marché ou les répudient. Ils croient ou feignent de croire aux commencements absolus. Ce serait peu que des hommes renouvelés : il leur faut un homme neuf. Tous pourraient dire après un grand ancêtre : « Nous commençons l'Histoire de l'Humanité[5]. » Ou encore : « La vie ne vaut d'être vécue que depuis la sentence que nous rendons sur elle. L'homme doit être arraché au limon; l'acte divin y échoua; l'acte de la raison y doit réussir. »

4. L'économie à base de marché, par exemple.
5. Il serait en un sens aussi « révolutionnaire » de dire : « Nous continuons l'histoire de France. »

## II. — Résistances de la tradition

L'univers ni la pensée ne débutent à notre commandement; nous ne sommes point maîtres de fixer la date du premier jour de la création. Les doctrinaires et les sociétés socialistes restent porteurs des legs qu'ils répudient; *notre* tradition est en eux, même quand ils nient notre tradition; leurs dénégations et leurs violences ne parviennent pas à broyer les mécanismes de *la* tradition.

Avant de devenir ennemi personnel de l'autorité et de Dieu, avant même de fréquenter cette école où, comme il dit si joliment, on prétendait, « entre autres simplicités », « l'initier à la nature... par des narrations et par des thèmes », Proudhon avait gardé les vaches en Franche-Comté. Plus tard, ouvrier typographe, il « compose » des livres dans les deux sens du verbe. Est-ce aux sagesses conservées à la ferme et dans l'atelier qu'il devra d'être opportunément illogique? Le certain est qu'il moque durement « les gens pour qui les traditions ne sont rien, qui croient qu'on change d'Église comme de caleçon » et qu'il déclare n'avoir « placé sa confiance en rien de ce qui est nouveau sous le soleil ». Tous les contrats se rompent sauf celui qui fonde le foyer. Tous les groupements d'hommes sont clairement compréhensibles et explicables parce qu'ils sont des faisceaux de volontés librement noués : seule la famille recèle « quelque chose de mystérieux, de divin, qui ne contredit en rien la raison, mais qui cependant la dépasse toujours ». Tous les êtres humains sont égaux, sauf l'homme et la femme qui sont « complémentaires ». Toute propriété est coupable, tout ordre est mensonger, mais la famille est « l'objet essentiel de la propriété, l'élément constitutif de l'ordre ».

En généralisant la théorie de la communauté familiale chez Proudhon, on anéantirait sa théorie des groupes sociaux; d'une généralisation de sa théorie des groupes sociaux sortirait une théorie de la famille opposée à celle qu'il soutient. Pour lever la contradiction il ne suffirait point d'invoquer la diversité des domaines où s'appliquent des principes *semblables*. Ce sont des principes différents que

Proudhon invoque suivant les cas : l'autorité n'est pas compatible avec le défaut total d'obéissance; la « complémentarité » des êtres et des fonctions ne se ramène pas à l'égalité dans le choix des attitudes et des rôles; l'indissolubilité de l'union n'est pas conciliable avec la liberté de rompre *ad nutum* un contrat. Des discernements supplémentaires sur ce qu'est la tradition, sur ce qu'elle transmet, formes ou attitudes foncières, sur la liberté qu'elle contient et sauvegarde, sur les innovations et le progrès qu'elle alimente, ouvriraient seuls une issue. La haine de Proudhon pour les seigneurs et les prélats, son exécration de l'Église historique, ses déclarations de guerre à Dieu, ne suffisent pas à le mettre hors de la tradition et de notre tradition. Pas plus que la foi, la tradition ne se perd « comme un trousseau de clefs[6] ».

La plus grande expérience socialiste de l'humanité, celle de la Russie soviétique, est aussi la plus grande offensive qui fut jamais déclenchée contre la tradition.

Pour conquérir le pouvoir et le garder, pour construire à la fois leur industrie et leur socialisme, les communistes russes ont désiré affranchir leurs troupes de croyances qui en auraient freiné la puissance de rupture. Ils les ont lancées contre le tzarisme, ses classes d'appui et la société oppressive dont il était inspirateur et gardien; il était trop aisé en Russie d'assimiler la tradition à une puissance d'obscurantisme et de misère. La conquête du pouvoir par le communisme, puis sa lutte têtue contre ses ennemis ont été un déroulement d'actions politiques où l'énergie s'allie à une étonnante souplesse tactique. La logique indéniable de l'ensemble est cependant fournie par le marxisme des chefs soviétiques. Ils adhèrent, malgré leurs différences, à un principe commun : la société divisée par la propriété sera unie par le travail.

L'interprétation unilatérale et incomplète issue de ce principe avait le mérite de la simplicité et de la commodité : elle rassemblait « ceux qui travaillent », ouvriers et paysans, contre « ceux qui ne travaillent pas », nobles, fonctionnaires et popes. Elle dressait pour longtemps après les bouleversements initiaux, tous ceux qui n'avaient que leur tra-

6. Appliqué à la foi, le mot est de Bernanos.

vail contre ceux qui possédaient quelque bien. L'idée que la seule solidarité valable entre les hommes naît du travail et du mode matériel de vie qu'il entraîne, que la nation est un leurre et un mensonge, n'avait que des avantages pour faire cesser le feu et signer la paix de Brest-Litovsk. L'idée que la famille, ses règles et ses croyances sont autant d'héritages périmés, ouvrait l'action révolutionnaire aux jeunes et aux femmes et satisfaisait les partisans de la liberté sexuelle.

Le principe examiné était, de plus, un instrument de critique réaliste. Les conditions du travail, ses techniques, sa rémunération : autant de domaines où les vices de la société russe étaient, en effet, criants. Peut-être est-il faux que l'unité d'une nation réside en ceci seulement que le travail de chaque citoyen y prolonge et y complète le travail de tous les autres. Néanmoins, l'unité d'une nation est mise en péril quand le travail quasi servile des masses y contraste avec l'oisiveté des privilégiés. Peut-être est-il inexact d'assimiler les peines de la mère qui porte ou élève son petit à un travail d'ouvrière? Il n'est pas vain, en tout cas, pour les soulager, de les apprécier *d'abord* dans leur contenu le plus élémentaire et le plus matériel.

Pour les élites qui la comprennent et pour les masses qui en ont le vague sentiment, l'idée d'une société homogène, à l'échelle de la nation ou du monde, où le seul travail est source de citoyenneté, mesure du service social, moyen de libération indéfinie, apparaît simple et rationnelle. A ce point qu'on en oublie le simplisme et la déraison.

Même après l'avoir surmontée, on lui pardonne, en raison de sa grandeur, de nous dissimuler qu'il n'est point de société parfaitement homogène, que les antagonismes issus de la propriété sont *une partie seulement* des antagonismes sociaux, que bien des formes de solidarités humaines ne procèdent pas du travail, que le monde ne peut être refait sur un modèle entièrement rationnel.

Une telle revision ne recueille pas encore les suffrages des Russes soviétiques; mais déjà ils ont reçu la leçon de l'expérience. Elle les a bon gré mal gré reconduits à ces réalités et à ces sentiments que l'on peut appeler à la fois naturels et traditionnels et que les brutalités de l'action révolutionnaire ou la rigidité de l'interprétation rationaliste leur avait,

un temps, dissimulés. Ces réalités et ces sentiments, ils n'en ont pas seulement éprouvé la force et la capacité de résistance, ils commencent à en confesser la valeur.

Aux offensives initiales contre la famille qui ont produit des désastres, a succédé une normalisation des relations familiales. Dans les débuts, le divorce était tenu pour une des grandes conquêtes du régime : quelque quinze ans plus tard, la presse y dénonçait un dilettantisme bourgeois. Les conditions fondamentales de l'amour humain et de la transmission de la vie, les exigences inéluctables de l'élevage des petits d'hommes seront-elles quelque jour bouleversées de fond en comble au pays de la révolution par la science? Qui le sait? Leurs cadres institutionnels, dans le présent, ne sont pas radicalement bouleversés. La famille a résisté aux efforts de négation et de destruction. Et, sous ce titre : *La Gloire maternelle*, dont la sublimité est conforme à la grande tradition humaine, la Russie antitraditionaliste vient de fonder une institution dont la destination est d'honorer et de soutenir les mères de sept enfants.

Lorsque l'État soviétique dut se battre contre les armées blanches, puis lorsque les plans furent présentés par lui comme un moyen de concurrencer victorieusement les capitalismes, la propagande patriotique se mêla intimement à la propagande révolutionnaire. La fusion s'acheva au cours de cette guerre. Il n'en pouvait être autrement, la plus grande expérience socialiste de tous les temps ayant été faite *dans une nation*, s'étant déroulée au sein d'un monde composé de nations et pas seulement d'individus ou de classes. Bien mieux : de la nécessité de réaliser le socialisme en Russie, par des moyens russes, les élites et les masses de l'U.R.S.S. sont passées peu à peu à la fierté de réaliser un socialisme « à la russe ». Leur patriotisme, comme tous les autres, se nourrit au souvenir de grandes choses faites ensemble et s'épanouit dans le désir de grandes choses à faire ensemble. Il a ses rites et ses héros. Il se veut supérieur aux inégalités de fonctions et de conditions. Il est inséparable d'une idée de civilisation dont la nation est le porteur et le soldat. Il est plus que l'attachement à une histoire et à un lieu : il s'appuie sur la conviction que la Russie est investie d'une mission, qu'elle réalise la justice sociale mieux que d'autres nations, qu'elle doit collaborer ou lutter avec elles pour

hâter et étendre le règne de la justice sociale. Ce patriotisme autant que « communiste » ou « russe », est humain.

Plus généralement, au cours des XIX$^{e}$ et XX$^{e}$ siècles, on voit certains mouvements socialistes assimiler, certaines doctrines socialistes redécouvrir des thèmes magnifiés par la tradition. Tels les sentiments et les idées-forces de l'honneur et de la joie.

L'honneur du travail est l'honneur d'une *fidélité*, de l'engagement sans défaillance à un métier et à une tâche accomplis dans une visée de perfection qui transcende les exigences de tout contrat et de tout code écrit; l'honneur d'un *service*, d'un dévouement à autrui dont nous préférons le bien-être et le salut à notre repos ou à notre dispersion; l'honneur d'une *lutte* contre nous-mêmes, contre les résistances de la nature, éventuellement aussi contre une classe ennemie du travailleur et du travail.

La joie au travail ne se confond évidemment ni avec le besoin d'activité, ni avec l'appétit de gain, ni même avec la satisfaction de la performance accomplie ou du record battu. Elle est plutôt le sentiment d'accomplissement qu'éprouve l'homme réconcilié avec soi, avec les autres et avec la nature, quand il a atteint un point d'harmonie entre sa tâche, ce qu'il est en fait et ce qu'il souhaite d'être.

Nul ne saurait analyser ces sentiments sans user de quelques maîtres-mots de la civilisation universelle : fidélité, service, harmonie. Vieux comme le monde et neufs à chaque génération, ils désignent des legs de la tradition que nous ne répudierons pas sans catastrophes. Ils n'ont aucun lien direct avec les intérêts et les revendications, ils ne sont ni particuliers à une classe, ni sécrétés par un régime économique. Ils peuvent bien être favorisés par les institutions : ils ne s'y réduisent jamais. Ce que l'on peut exprimer en disant qu'ils sont des acquêts de l'humanité en croissance.

Déjà l'on aperçoit comment la sagesse redécouverte par les socialismes, en dépit de leur choix, ne sont pas de simples rémanences idéologiques de temps abolis, des anachronismes psychologiques au sein des sociétés modernes. Ces vérités, loin d'être inadaptées, correspondent aux exigences des transformations qui s'opèrent sous nos yeux. Ces états d'esprit loin d'être plaqués sur une évolution qui se dé-

roulerait sans eux, sont intimés à cette évolution. La négation incluse dans le socialisme n'a de sens que par une affirmation supérieure. Il accepte à son insu une bonne partie des valeurs qu'il s'imagine remplacer. S'il veut vivre et « réussir » il ne peut être qu'un humanisme, c'est-à-dire s'incorporer la tradition et s'intégrer à elle.

## III. — Traditionalisme et tradition

Si la tradition est méconnue dans sa nature et dans son rôle, la faute en est surtout à l'obscurantisme qui la présente comme un substitut de la science et à la réaction qui, plus ou moins sciemment, s'en sert pour freiner le progrès social. Les profiteurs de la tradition font les insurgés contre la tradition. Dans ces combats, les premiers ne défendent ni les seconds n'attaquent ce qu'ils disent : le débat sur la tradition ne se ramène point à la lutte des satisfaits et des affamés. Son enjeu transcende un transfert de biens ou de rangs. La tradition a beau être domestiquée par certaines classes et malmenée par les classes adverses, elle est un mécanisme social auquel nulle classe ne peut se soustraire et un trésor humain qui est le pratrimoine de toutes. Elle apparaît sous son vrai jour, si l'on renonce à lui demander ce qu'elle ne saurait fournir et à la définir dans le faux jour de contrastes sommaires.

Elle n'est ni ne saurait être un substitut de la science. La science est un ensemble de propositions à objet limité et qui se démontrent par réduction à l'évidence ou par voie d'expérimentation. Les approximations, toujours révisables, qu'elle formule et transmet, se vérifient par une opération intellectuelle. La tradition est une expérience concrète, synthétique et collective de valeurs; l'approximation toujours révisable de vérité qu'elle transmet est une qualité de vie. Par tradition, les actes de nos anciens nous enseignent le secret d'actes humains valables. Les images du monde de ceux qui nous ont précédés, les démarches par lesquelles ils la formaient, les procédés au moyen desquels ils modifiaient leur milieu peuvent être totalement ou partiellement périmés; avec une autre représentation du monde, selon

d'autres méthodes, en usant d'autres procédés, nous ne pouvons nous passer de l'expérience des valeurs que leur vie irradie. Ce que leur doctrine et leur exemple nous lèguent, c'est une attitude foncière devant la vie. Ils ont été des hommes; il nous faut être des hommes aussi, en des circonstances et dans un monde qu'ils ne devinaient pas. Une génération et l'entière humanité à un moment du temps, ont toujours à transmettre beaucoup plus que ce qu'elles peuvent véhiculer par la science. Les fils sont pauvres s'ils n'héritent pas ce que les pères ont appris sur la justice, la prudence, le courage, en s'efforçant à les pratiquer plus qu'à les définir. Le culte de la tradition est aussi indispensable que celui de la science à une humanité qui ne veut ni perdre ses acquêts moraux, ni renoncer à la découverte.

*Notre* tradition chrétienne et occidentale, qui contient tant de conflits intérieurs et admet tant de variantes et de nuances, définit une attitude *très déterminée* devant la vie, dont l'essentiel peut être fixé sans artifice.

Si des valeurs sont supérieures à l'individu et à l'histoire, l'homme est à leur service; il en dépend et elles ne dépendent pas de lui; il a le droit de participer à ces valeurs, il n'a pas celui de dresser contre elles ses revendications de bonheur individuel.

Puisqu'il n'appréhende ces valeurs et ne les vit que grâce à d'innombrables médiations, l'homme naît et vit débiteur de ceux qui l'ont précédé et de ceux qui l'entourent; quand il se campe en créancier, il renverse le rapport véritable qui définit sa condition.

Convictions qui, par suite des déviations qu'elles ont subies et des utilisations ambiguës ou frauduleuses dont elles ont été victimes, semblent aujourd'hui à plusieurs le fondement de toute tyrannie, alors qu'elles en sont l'antidote. Car elles ne minent pas moins les droits acquis que l'esprit de revendication; elles inspirent et suscitent un remaniement et une critique incessants de l'ordre concret et historique des sociétés, autant qu'elles fondent la nécessité radicale d'un ordre dans la société.

*La* tradition elle-même peut-elle se concevoir autrement que comme un mouvement? L'immobilité à quoi ses adversaires l'assimilent ou voudraient la condamner est, au vrai, inconciliable avec elle. Point de tradition sans transmission,

sans translation au fil d'un temps irréversible. Ni celui qui transmet ni celui qui reçoit ne demeurent passifs : la fidélité est essentiellement active et s'épuise faute d'interprétation créatrice.

Entre l'esprit de routine et l'esprit de tradition la différence tient dans le souci d'adapter et d'épurer le legs. Rien de plus éloigné d'un repos paresseux que de discerner l'essentiel d'un enseignement de ses formes transitoires, l'intention centrale d'un témoignage de ses manifestations historiques, les constances de la condition d'homme des accidents qui la surchargent. L'hostilité à la tradition a la faiblesse de mépriser ces distinctions, quand elle ne va pas jusqu'à contester qu'elles soient possibles et fécondes.

Dans l'ordre politique, elle dénoncera l'État policier sans confesser la nécessité permanente de la contrainte sociale; elle contestera les hiérarchies du sang et de la propriété, mais en omettant de souligner l'exigence irréductible de la hiérarchie fonctionnelle dans l'exécution de toute œuvre collective; elle dénoncera l'irrationnel en évitant de rappeler les bornes de la raison, elle vitupérera l'oppression des corporations et des corps en oubliant que les groupes intermédiaires entre l'individu et l'État sont présents à tout rassemblement humain de quelque étendue.

Au plan moral, elle s'insurgera contre les tyrannies qui s'exercent à l'égard de l'individu, dépréciera plus encore que les contraintes qu'il subit dans les sociétés où il vit les communions auxquelles il participe dans les communautés auxquelles il appartient; mais elle oubliera que l'individu dont elle raisonne est une vue de l'esprit, qu'il ne s'est jamais rencontré un seul homme qui ait pu, en toute rigueur, penser, travailler et vivre *à* son compte et *pour* son compte, et que, s'il s'en était trouvé un, il eût offert le type du citoyen à bannir de la société de demain.

La paresse de pensée que ne parviennent pas à celer tant de ceux qui se proclament hostiles à notre tradition est manifeste aussi chez un grand nombre de ceux qui se réclament d'elle sans inintelligence ni hypocrisie, entendez sans la confondre avec le traditionalisme ni sans l'utiliser à la défense des intérêts et des privilèges. Beaucoup hésiteraient encore à reconnaître que l'esprit dont ils se recommandent prouvera sa pureté et sa force *en assimilant tout*

*ce qui est profond, essentiel et sain dans le socialisme contemporain.* Ce n'est, très évidemment, ni tel programme d'un parti ni telle doctrine d'une minorité pensante. C'est l'intelligence et le service de deux mouvements qui ne peuvent être accaparés par aucune orthodoxie, qui ressortissent à l'histoire universelle et appellent la médiation et la coopération de tous les hommes : la promotion *du* monde du travail, la naissance *d'un* monde du travail. Pour entendre ces réalités et les aider à éclore, encore faut-il les saisir directement, avant qu'elles soient rapetissées et déformées par le marxisme.

La classe ouvrière, au sens strict, l'ensemble des travailleurs salariés de l'usine occupe, dans le monde du travail, une place historiquement privilégiée. Concentrés dans les villes, placés dans un milieu et soumis à des conditions de travail analogues, les ouvriers sont rassemblés par une solidarité et disposent d'une influence politique qui se retrouvent moins chez des travailleurs plus dispersés, dont les tâches respectives sont plus dissemblables. Développée par l'action syndicale, aiguisée par une intense propagande plus encore que secrétée par le « poste dans la production », la conscience de classe les imprègne tous à quelque degré et galvanise un petit nombre d'entre eux. Il s'y ajoute le sentiment très vif et largement répandu que leur activité est irremplaçable en phase d'industrialisme. Ces facteurs n'ont pas de rapport direct avec le nombre; si les ouvriers gagnent en pouvoir, ce n'est pas parce qu'ils sont les plus nombreux, mais parce qu'ils sont ouvriers. Un principe de légalité ouvrière, parfaitement distinct du principe de légalité majoritaire, se construit sous nos yeux. La classe ouvrière, en tant que telle, a un rôle ou une mission historique; elle est le moteur d'une évolution qui bénéficiera finalement à tous. Affirmation qui est exacte, lorsqu'on la dépouille de son étroitesse. Elle ne cesse d'être partielle et partiale qu'après que l'on a bien vu que la classe ouvrière n'est pas coextensive au monde du travail. Le peuple laborieux englobe les ouvriers d'usines et bien d'autres éléments; les espèces diverses de travail qu'il produit sont des éléments complémentaires sans lesquels le travail manuel de l'usine perdrait efficacité et sens : ils ne doivent pas être grossièrement assimilés à ce dernier parce que dans la réalité ils ne

lui sont pas semblables; ils n'ont pas à être artificiellement reconstruits sur le modèle de ce dernier parce qu'ils ont leur originalité et leur vertu propres. La promotion de la classe ouvrière est nécessaire à la promotion du monde du travail, mais la première ne suffit pas à opérer la seconde. L'accès des travailleurs au pouvoir politique, à la gestion économique, à la jouissance et à la gestion des biens de la culture et de la civilisation, l'organisation de la société comme un ensemble laborieux, telle est l'une des transformations les plus significatives de notre siècle et qu'il ne faut à aucun prix mutiler. Vainement tenterait-on de mettre en parallèle la légalité majoritaire et la légalité ouvrière : elles ne sont pas au même plan. Mais la légalité ouvrière n'est qu'une expression et un aspect d'un principe de légalité plus extensif et plus compréhensif qui découle de ce que le travail est devenu un titre au pouvoir supérieur à ceux de la propriété, de la naissance et du hasard.

Le monde du travail est en voie de construire un monde du travail dont le sens ultime est d'être un monde de la liberté. La transformation du milieu matériel par l'effort laborieux de tous crée les conditions externes du maximum possible de liberté effective pour chacun. Nous avons appris à ne plus traiter à la légère ce qui est immédiat et matériel, à reconnaître pleinement le retentissement des modes de vie sur les faits de conscience, à mesurer le rôle des conditionnements dans les options et les mouvements de l'esprit. Nous avons compris que les conditions de la libération des masses ne tiennent pas dans un décret du législateur, ne dépendent même pas seulement des épures de l'ingénieur ou du constructeur de cité, mais qu'elles consistent en des transformations et des déplacements de *la matière*. Une expérience quotidienne et irrécusable nous prouve que nous ne nous sommes pas trompés. L'erreur — avec le danger — commence au point où une confusion s'insinue entre les conditions nécessaires de notre libération et l'exercice de notre liberté, ou encore au moment où l'on assimile conditions nécessaires et conditions suffisantes de notre libération. Le changement des rapports de production, les gains en extension et en intensité de l'empire du travail permettent la liberté mais ne la produisent pas; elle tient dans une visée de valeurs qui est une initiative des consciences; elle

est l'adhésion réfléchie des esprits à l'ordre des hommes et des choses; elle n'est pas l'empreinte d'un milieu extérieur sur des psychismes réceptifs. Pas plus que la dictature ouvrière sur les non-ouvriers, la dictature du travail sur les autres manifestations de la pensée humaine ne donne ses assises à la civilisation. Un monde du travail est celui où toutes les ressources du travail acquièrent leur plein rendement : il n'est pas celui où le travail est tenu pour la valeur ultime.

Promotion du monde du travail; naissance d'un monde du travail : les valeurs de notre tradition sont au cœur de ces mouvements. Hormis quelques exceptions circonscrites, les militants de base dans tous les socialismes européens savent, sans l'avoir appris d'aucun formulaire, que la vérité et la justice, que la dignité de leurs vies, que la liberté de leur personne importent incomparablement plus que les revendications. Si le travail, à leurs yeux, a plus de droit que la propriété, c'est dans la mesure où, mieux qu'elle, il sert les homme et leur sert. Les travailleurs éprouvent ce qu'ils « doivent » même quand, dans le feu des luttes sociales, ils crient ce qui leur « est dû ». A longueur de vie ils ont pratiqué d'humbles devoirs, et la tâche qu'ils ont remplie avec probité malgré l'oppression, malgré l'exploitation, est garante de la tâche dont ils deviendraient capables dans l'économie et au sein de la cité d'où ils ne se sentiraient à aucun degré exclus. Au premier rang des dépositaires de notre tradition, mettons le peuple laborieux.

Les promotions qu'il conquiert ou dont il bénéficie, tous ceux qui ont quelque souci de la tradition les doivent saluer avec joie. Ces mouvements actualisent et épurent le legs traditionnel. Quelle efficacité auraient les forces de la tradition si elles ne trouvaient où s'appliquer au concret ? Quel sens pourraient garder les valeurs traditionnelles si elles n'étaient présentes à la croissance actuelle des groupements humains ? Qui s'aveuglerait au point de méconnaître le surcroît de précision et de sérieux que la promotion du monde du travail et la naissance d'un monde du travail imposent à la morale de notre tradition ? Les barrières des « vérités de classes » sont brisées au plus grand bénéfice de la vérité. La justice proclamée et parlée recule devant l'exigeante et concrète justice qui se montre dans le matériel, le palpable,

l'immédiat. Un progrès en humanité effective et en bonté pratique s'impose là où la charité ne fut même pas toujours aux proportions d'une prime d'assurance contre les révolutions. Pas plus que notre tradition n'est étrangère aux mouvements sociaux les plus significatifs de ce temps, elle ne peut, sans se trahir et se condamner elle-même, leur rester indifférente.

Le bienfait de sa présence nous épargnera le scandale d'un socialisme qui dégénérerait en dictature, et l'avortement d'un socialisme qui ne serait rien de plus qu'une technique du bien-être.

Les personnels politiques les plus opposés se ressemblent de façon troublante dès qu'ils n'ont aucun scrupule sur les moyens. Tous les régimes s'apparentent qui sont impatients de toutes règles, hors celle de l'efficacité immédiate; ils massacrent des bourgeois et des prolétaires; la clientèle de leurs chambres de tortures ou de leurs camps de concentration change de provenance : ils laissent voir un égal mépris de l'homme et aucun lendemain ne les en peut absoudre. Autant que tout autre système, — et plus que certains, — le socialisme, parce qu'il mise sur l'organisation consciente de l'économie selon un plan, et parce que — quoi qu'il en puisse dire — il ne peut se concevoir ni se réaliser sans une autorité vigoureuse, est exposé au risque d'abuser inhumainement de la contrainte. Les rites et les cérémonies démocratiques l'en préserveraient-ils? Non, la sauvegarde de l'homme ne découle pas de la pluralité des partis, mais d'une morale supérieure aux partis; elle n'est pas assurée par les règles du jeu majoritaire, mais par la seule discipline, à laquelle se soumet la majorité; elle est menacée, si abritée qu'elle soit par des règles juridiques et constitutionnelles sur l'exercice du pouvoir : elle puise ses dernières garanties dans la conscience de ceux qui exercent le pouvoir et de ceux à l'égard de qui il est exercé, dans la conviction des uns et des autres qu'ils sont sous la juridiction de valeurs communes. Dictature du prolétariat et dictature contre le prolétariat : deux formes d'une insulte à l'homme.

Ce serait beaucoup que le socialisme tînt les plus matérielles de ses promesses. L'élévation du niveau de vie, l'accroissement de la consommation et du capital par habitant, un plein emploi aussi stable que possible : immenses accom-

plissements. Atteints par les moyens que préconisent les socialismes contemporains ou par tous autres moyens, ils sont les signes économiques du progrès. A ce titre, ils sont susceptibles d'aimanter des actions de masses. A ne considérer que l'efficacité à longue échéance, il n'est cependant nullement démontré que la poussée des intérêts soit plus puissante que le ressort des croyances collectives; il n'est pas prouvé que les mobiles altruistes soient moins efficients que les mobiles désintéressés dont jamais encore la mise en œuvre audacieuse et méthodique ne fut tentée. Et quand tout cela ne serait que chimère, il faudrait dire que, réduit à une technique du bien-être, le socialisme trahirait le contenu le plus élevé de son message et se rendrait coupable des pratiques qu'il combat avec raison chez l'adversaire. Avant cette guerre, le socialisme invectivait contre l'interventionnisme social qui tendait à faire de l'ouvrier, au sein de quelques économies prospères un être matériellement satisfait et moralement émasculé; la domestication serait-elle moins effective et moins dangereuse pour être l'œuvre des pouvoirs publics ? Pour être plus qu'une catégorie historique, pour devenir un humanisme, le socialisme fait nécessairement sienne la parole selon laquelle l'homme ne vit pas seulement de pain.

*
* *

On aimerait que ce qui précède ne parût pas dépourvu de toute conséquence pour le diagnostic et la thérapeutique des crises où se débattent plusieurs nations d'Occident. Quelques enseignements en tout cas nous semblent en découler pour le présent et l'avenir de notre propre nation. La coordination de toutes les forces que renferme la France ne sera pas opérée en réchauffant les vieilles querelles et en aggravant les oppositions historiques dont nous savons trop bien qu'elles sont coriaces. L'esprit de 1789 et l'esprit de l'ancien régime, l'esprit de la libre pensée athée et celui du christianisme catholique se livreront peut-être encore chez nos petits-neveux les combats qui commencèrent entre nos ancêtres. Dissocier les éléments qui composent ces vastes sys-

tèmes, dire en quel point ces « esprits » se rejoignent et comment, malgré les apparences, leurs racines et leurs sommets plongent dans notre tradition de civilisés, déceler les liens qui restent noués entre des frères ennemis qui s'attardent dans leurs querelles de famille, est une tâche qui a son mérite, son prix et même son efficacité. N'en espérons pas pour l'immédiat de conversions impossibles et craignons même qu'elle soit prétexte à des conciliations apparentes, à quelques unanimités ou tripartismes de plus. C'est d'une conjonction sans confusion que nous avons besoin, d'un concert où chaque tendance s'épure en s'approfondissant au lieu de s'affadir et de perdre son énergie particulière. De toutes les façons d'être fidèles à notre tradition, la plus immédiate et la plus urgente est très certainement de *continuer ensemble l'histoire de France*. Dans une action commune, orientée à des buts concrets et valables, les Français gardent leur seule chance de découvrir ensemble que l'esprit du XX[e] siècle et l'esprit de la tradition ne se contredisent pas l'un l'autre mais s'opposent l'un et l'autre aux tricheries démagogiques et aux faux semblants politiciens.

Un tel rassemblement a été jusqu'ici manqué. Les classements habituels qui n'ont pas été revisés à l'occasion du désastre de 1940 ont persisté au sein de la coalition contre l'occupant. Ils entretiennent la désunion *sans parvenir à dissimuler la stérilité profonde de notre pensée politique*. Ce n'est pas un mince scandale que le spectacle de Français qui, ayant été tout près de disparaître en tant que corps, envisagent, comme régime de convalescence, le gouvernement d'assemblée combiné à une diffuse imitation du soviétisme et dévient vers les luttes partisanes les énergies de la nation. Peut-être faut-il que la déception s'aigrisse encore et que les échecs s'amoncellent pour que le plus grand nombre des Français consentent à un rassemblement propre à assurer leur survie et leur efficacité ? Peut-être la promotion du monde du travail, la naissance d'un monde du travail et le service des valeurs essentielles de notre tradition leur sembleront-ils longtemps encore des termes abstraits, voire contradictoires auprès des proses si concrètes, si denses et si cohérentes qui occupent la surface de panneaux électoraux ? Peut-être n'apercevront-ils pas de si tôt qu'une option centrale commande le détail le plus technique des programmes ?

Peut-être se révéleront-ils incapables de formuler *leur* problème central et d'y donner une grande solution ?

Déjà cependant le problème est *senti* et de solides *réalités* conspirent à sa solution.

Un socialisme quasi universel imprègne nos élites dans les milieux intellectuels et sociaux les plus divers. Ces élites expriment les aspirations obscures et fortes du grand nombre. De profondes réformes de structure qui placent l'économie au service de tous; une organisation et une discipline qui ne détruisent pas l'homme; un régime qui sauvegarde l'indépendance de la nation, voilà les trois maîtresses requêtes de tous les socialismes français. Leur nombre, leur imprécision, leur plasticité les expose aux critiques et aux brocards; ils n'en composent pas moins un flux puissant de croyance collective. Les Français repoussent la domination des féodalités économiques, l'asservissement totalitaire de droite ou de gauche, la mise en tutelle par une puissance étrangère quelle qu'elle soit. Ils sont, pour le surplus, plus proches de Proudhon et de Jaurès que de Karl Marx et de Lénine. Ils cesseraient d'être socialistes au point précis où le socialisme les obligerait à résigner le service de l'homme tel que le définit en gros notre tradition; même quand ils reçoivent du marxisme ses méthodes d'analyse, ils prennent de grandes libertés à l'égard du formulaire et de l'orthodoxie marxistes; ils se sentiraient ridicules en réduisant l'histoire de France à la lutte des classes et la structure de la société française à des rapports entre exploités et exploitants.

Et c'est un fait que notre passé ni notre présent ne semblent leur donner tort. Notre classe ouvrière ne compose pas la majorité numérique de la nation; elle est passablement hétérogène; elle n'est qu'imparfaitement coupée de ses attaches paysannes, de ses relations et de ses contacts avec la foule des petits fonctionnaires, des petits et moyens propriétaires; d'ensemble, elle est fort peu prolétarisée, et certains de ses éléments confinent à la bourgeoisie modeste pour leur standing et leur style de vie.

A cette nation dans laquelle les milieux sont aussi caractéristiques que les classes, où l'industrialisation s'est développée plus progressivement qu'ailleurs, où les inégalités sociales — toutes réelles qu'elles soient — seraient difficilement présentées comme intolérables, une politique

du peuple laborieux est parfaitement appropriée; un ensemble d'institutions et de règles qui ouvrent l'accès du pouvoir au monde du travail convient très exactement. Mais une politique qui se centrerait avec raideur et exclusive sur la classe ouvrière et établirait une dictature franche ou dissimulée de ses délégués authentiques ou de ses représentants supposés, se briserait sur des réalités inentamables.

Ce peuple laborieux, ces hommes du labeur français, on les a vus désorientés par la défaite et par l'occupation, démoralisés par le marché noir et la corruption politicienne. Si, au cours du siècle dernier, les progrès de l'esprit nouveau ont élevé leur instruction et perfectionné leur hygiène, ces progrès ne se sont pas accompagnés d'un recul du néomalthusianisme, de l'alcoolisme, d'un individualisme parfois féroce et d'une jalousie toujours visible. Pourtant, ces hommes du travail en France ont un fond admirable d'équilibre et de santé. Qui dira les trésors de force et de vertu dont est plein le cœur des hommes, des femmes de nos ateliers et de nos fermes? Qui dira la solidité de la fraction laborieuse de notre petite et de notre moyenne bourgeoisie? « Vieux chrétiens », fils ou petits-fils de paysans, ils méprisent tous la brutalité et la violence; ils n'ignorent pas que « le droit prime la force »; ils savent qu'il est des victoires déshonorantes, ils mésestiment secrètement ou ouvertement ceux qui se servent au lieu de servir. On les voit à l'ordinaire exacts dans leur métier, fidèles à leurs engagements et dévoués à leur entourage. Chez eux les valeurs de notre tradition sont devenues chair et sang : c'est leur être le plus profond qui est immunisé contre le mal totalitaire.

S'il est un lieu où peuvent se coaliser pour instaurer une civilisation nouvelle les forces de la tradition et l'esprit du XX^e^ siècle, la sagesse des anciens et les élans du monde du travail qui accède à la conscience et à l'organisation, ne semble-t-il pas que ce soit précisément notre pays?

Ce pays, qui n'attend *rien* d'une nouvelle manœuvre politicienne mais requiert une tâche et une raison de vivre.

FRANÇOIS-PERROUX.

# LES PROBLEMES DE LA PRODUCTION

Il y a grande pitié dans la pensée économique française. Non pas parmi les professionnels, peut-être, mais dans la masse des citoyens. Alors que la démocratie exige par nature une bonne compréhension des problèmes économiques par le peuple, l'opinion est, en France, aussi mal informée que mal formée.

Mauvaise information... les éléments statistiques sont pauvres. Quelle humiliation pour un statisticien français que de lire mensuellement le *Survey of Current Business* du département américain du commerce. Et si encore les quelques renseignements que nous procure notre matériel statistique étaient mis loyalement en commun! Mais ce n'est, dans l'administration française, que secrets jalousement gardés, quelquefois même par ordre d'une circulaire ministérielle. La connaissance des renseignements économiques est devenue un monopole; quand ils en usent, ceux qui le détiennent ne citent même plus leurs sources.

Mauvaise formation... Détachée des réalités, la pensée économique vit sur son acquis d'avant-guerre. Dès 1936, les deux camps qu'avaient opposés dans le pays les élections s'étaient crus obligés d'adopter des théories économiques abstraites qui leur semblaient en harmonie avec leurs idéologies politiques. Les faits donnèrent un cruel démenti aux unes et aux autres. Mais la clandestinité et même la période qui suivit la libération permirent aux vaticinations les plus éloignées des faits de se donner libre cours sans risquer l'épreuve de l'expérience. Comme toujours, les théories monétaires se sont révélées les plus dangereuses, parce qu'elles donnent l'illusion de la facilité.

Les partis politiques, et notamment le parti communiste, ont finalement mis un juste accent sur la nécessité de la production. C'est bien, mais ce n'est pas suffisant, il faut se déshabituer de penser en termes monétaires.

On ne devrait plus lire dans les journaux des titres comme : « Où trouver les 500 milliards nécessaires à la reconstruction ? » mais « Où trouver les millions de tonnes de charbon et les millions d'heures d'ouvriers nécessaires pour extraire, transporter

et assembler les matériaux de construction ? » On ne devrait plus entendre, à propos des expéditions d'or à l'étranger : « Que va devenir le franc sans couverture métallique ? » mais : « Voilà notre capital national qui diminue. » Ce n'est pas que les questions monétaires soient sans importance, mais il faut parler argent quand il s'agit d'argent et s'exprimer en termes matériels quand il est question de production.

*
* *

Or c'est la production qui est aujourd'hui l'élément déterminant de l'économie. Car il y a, suivant les variations de la conjoncture, un élément déterminant. S'il est, en effet, une image qui trahit les mécanismes de l'échange, c'est bien celle de l'équilibre de l'offre et de la demande des produits. La relation

« demande de lait = offre de lait »

exprime une symétrie entre l'offre du laitier et la demande de ses clients. Et pourtant, suivant les temps, le laitier vient apporter son litre à ma porte, ou bien je fais une demi-heure de queue devant la sienne.

Plus généralement, l'identité

Production = Consommation + Équipement

(qui, avec les correctifs que nécessite le commerce extérieur et la constitution des stocks, est évidente pour une nation) ne rend pas compte non plus des hiérarchies entre producteur et consommateur.

Il peut se faire, en effet, que ce soit le consommateur (et l'investisseur) qui commande le producteur, et ces commandes déterminent le niveau de l'activité économique, par un alignement de la production sur la demande de consommation (et d'équipement). Mais il peut se faire aussi que le producteur mette en vente tout ce qu'il peut produire; les deux autres compères n'ont plus qu'à se répartir ces disponibilités. C'est alors la consommation et l'investissement qui se mettent à l'unisson de la production.

Dans le premier cas, le consommateur se décide d'après ses disponibilités monétaires (on pourrait en dire autant de l'investisseur), et c'est pourquoi la distribution du crédit influe sur le niveau de la production.

Dans le second cas, le producteur est limité par des possibilités matérielles : ce sont donc celles-ci qui déterminent le niveau de l'activité.

Ainsi, tour à tour, consommateur et producteur prennent la barre de la nef économique. Mais le producteur ne la prend qu'après un trouble, même léger, dans le fonctionnement du système de production et des échanges : une période d'accalmie redonne toujours la direction au consommateur et à l'entrepreneur d'investissement en faveur desquels travaille le temps.

Il nous semble maintenant que dans les temps regrettés d'avant-guerre, la domination du consommateur était depuis longtemps incontestée. Il faut se méfier du prestige que donne au passé l'apparence d'un paradis perdu. Bien des périodes empruntent leurs traits aux deux types opposés d'économie. Ainsi, contrairement à une croyance très répandue, la production française était limitée en 1938 par la pénurie de main-d'œuvre, particulièrement de main-d'œuvre qualifiée[1].

De même, si notre économie se relève progressivement, nous entrerons, dès 1947, dans une période mixte où le consommateur aura son mot à dire.

Mais, pour le moment, depuis la libération et probablement jusqu'à la fin de l'année, ce sont uniquement les possibilités matérielles qui ont limité la production française, aussi bien pour l'agriculture que pour l'industrie ou même pour d'autres services. Nous bornerons l'étude, dans cette chronique, à la production industrielle.



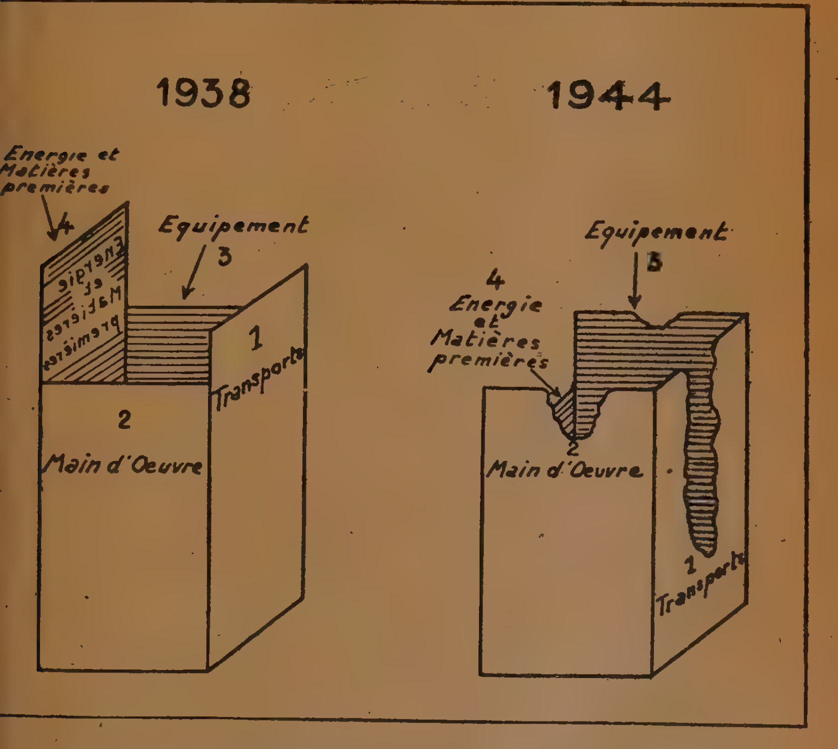
Quels sont donc les différents éléments de la production ? On peut les ranger en cinq catégories : l'énergie, la main-d'œuvre, les transports, l'outillage et les matières premières. Comme toutes les classifications, celle-ci contient une part d'arbitraire; en outre, chacun de ces cinq facteurs est loin de constituer un élément simple. Le total des matières premières peut être satisfaisant, et la pénurie de caoutchouc arrêter l'activité par l'immobilisation des transports routiers. L'insuffisance du nombre des ouvriers mineurs peut avoir un effet analogue, cependant qu'il y a du chômage. Autrement dit, chacun des éléments que nous avons pris comme base intervient non seulement par sa quantité totale, mais également par sa structure dont un détail peut constituer ce que les Américains appellent « bottleneck » c'est-à-dire un goulot d'étranglement qui arrête par un phénomène local l'écoulement de l'ensemble.

Mais toute étude requiert une simplification, et nous nous contenterons provisoirement des cinq facteurs énoncés plus haut,

1. Cf. A. Sauvy, *Chances de l'économie française*, p. 59.

et même plus exactement de quatre (groupant l'énergie et les matières premières) pour des raisons de perspective.

Nous ferons en effet appel à une image géométrique pour décrire les variations du niveau de la production. Ce dernier sera représenté par le niveau d'un liquide dans un récipient à bords verticaux et à base carrée, mais dont chaque côté serait formé d'un panneau mobile qui peut se lever ou s'abaisser indépendamment des trois autres. Le niveau du liquide est évidemment limité par la plus basse des quatre parois, tout comme dans un verre ébréché l'eau ne peut se trouver plus haut que la plus profonde des brèches.




De même la production nationale est limitée par le plus petit des quatre panneaux : moyens de transports (panneau 1), main-d'œuvre (panneau 2) équipement (panneau 3), ressources en matières premières et énergie (panneau 4). Le plus bas de ces côtés détermine donc la capacité de production. Mais la production effective n'est égale à la capacité de production que dans le cas où les producteurs travaillent à leur maximum, sans

s'occuper des consommateurs, comme maintenant. Alors, le liquide arase le panneau le plus bas. Dans l'autre allure de l'économie, nous avons vu que le consommateur et l'acheteur d'équipement, n'utilisant pas toutes les possibilités de l'économie, déterminaient un niveau de l'activité plus bas que le sommet du plus petit des panneaux, sous l'influence de phénomènes n'ayant rien à voir avec la forme du récipient : les phénomènes de crédit. Ces derniers agissent à la manière de la température, qui dilaterait le liquide contenu dans le récipient, tant qu'il n'en a pas atteint les bords.

Voyons maintenant à l'aide de ce schéma ce qui différencie l'économie actuelle de celle d'avant-guerre.

*
* *

Avant la guerre, les possibilités du commerce extérieur permettaient de disposer à volonté des matières premières et de l'énergie indispensables à la production. Le panneau 4 correspondant ne posait donc pas de questions, puisque l'on pouvait le manœuvrer à loisir; on était ainsi sûr qu'il ne mettrait pas d'obstacle à un niveau élevé de l'activité.

Le panneau des transports était très grand. Le réseau ferroviaire et les canaux français avaient supporté presque à eux seuls les hauts niveaux d'activité de 1929, d'un tiers environ supérieurs à ceux de 1938. Et depuis, les possibilités de ces modes de transports étaient restées les mêmes. Un simple aménagement des méthodes d'exploitations portant sur la rotation et le chargement des wagons, et le mode d'affrétement des péniches aurait vraisemblablement permis d'augmenter de plus de 50 % le rendement de notre magnifique parc de 430.000 wagons et de notre flottille de 12.000 péniches, comme le montre l'effort accompli actuellement. En outre, les transports routiers s'étaient développés. Il est vrai que la coordination des transports avait laissé de côté la seule chose qu'il eût été utile d'aménager : les tarifs de petite distance de la S.N.C.F. dont l'énorme insuffisance — couverte par le Trésor — empêchait les routiers de faire la relève du fer sur les petits trajets, ainsi qu'il eût été économiquement souhaitable. Tout cela constituait d'énormes possibilités d'améliorations. Si les deux parois précédentes étaient fort extensibles, le panneau « équipement » et surtout le panneau « main-d'œuvre » étaient beaucoup plus difficiles à manœuvrer.

Notre outillage était insuffisant en qualité, mais pléthorique en quantité. Le matériel français avait quinze ou vingt ans d'usage alors que le matériel allemand avait en moyenne sept ans et que

l'âge des machines américaines n'atteignait pas cinq ans. Sa désuétude ne permettait pas de grands rendements. Aussi n'est-il pas tout à fait exact de dire qu'il n'était pour rien dans la limitation de la capacité de production. Mais si l'on s'en tient à l'aspect quantitatif de la question, on peut souscrire à l'affirmation de M. Sauvy [2] que ce n'était pas le manque de matériel qui limitait la production, mais la main-d'œuvre, et surtout la main-d'œuvre qualifiée. En 1929, au sommet de la prospérité, toute la population travaillait 48 heures et le nombre de chômeurs était insignifiant. C'était donc le panneau main-d'œuvre qui limitait le niveau du liquide, je veux dire de la production. Après 1936, la crise de crédit avait amené la production fort au-dessous de la capacité, mais la loi de 40 heures a abaissé subitement le panneau main-d'œuvre qui a rattrapé et au delà le niveau de la production; celui-ci a été alors déterminé non pas par la quantité de main-d'œuvre banale, mais certainement par la quantité de main-d'œuvre spécialisée.

***

La guerre a bousculé l'économie française. L'appareil productif français a été atteint : les parois de notre récipient ont été échancrées de partout et leur mécanisme de levage enrayé. Le liquide s'est répandu et le niveau de la production n'a pu se maintenir qu'au niveau de la plus basse brèche.

Au lendemain de la libération, il fallait commencer par réparer l'appareil productif. Comme cela ne pouvait se faire qu'au moyen de la production elle-même, il fallait partir du bas, de manière à ce que toute réparation effectuée permît de gagner de la hauteur et de bénéficier le plus rapidement possible d'une production accrue.

L'inventaire des dégâts ne laissait aucun doute sur le sens des efforts à accomplir. La main-d'œuvre avait souffert de la guerre, en quantité, avec une perte de 600.000 Français, presque tous en âge de travailler. Plus d'un million d'hommes était, en outre, sous les drapeaux. La force de travail avait également diminué dans une population sous-alimentée et déshabituée d'une occupation à laquelle elle pût s'attacher. Mais, avec une durée de travail plus souple, le panneau main-d'œuvre ne paraissait pas susceptible de limiter dans un récipient par ailleurs démoli le niveau de la production.

L'état de l'équipement ne présentait pas plus d'obstacles. Les

2. Cf. Sauvy, *ouvrage cité*.

bombardements avaient plus atteint les bâtiments que l'outil-lage. A part certaines exceptions comme les raffineries, le nom-bre des machines était suffisant pour assurer la production d 1938. L'industrie textile elle-même, pourtant située dans des ré-gions particulièrement atteintes (Nord, Normandie, Haute-Al-sace), pouvait travailler à près de 90 % d'avant guerre après d légères réparations. Ainsi les deux panneaux qui, en 1938, lais-saient échapper le liquide se trouvaient à l'automne 1944 dan un état acceptable qui eût permis de revenir au niveau d'avant guerre.

Il n'en était pas de même des matières premières et surtou des transports. Le blocus de l'occupation et le demi-blocus d la libération avaient eu ce résultat d'empêcher les importations donc de bloquer le panneau n° 4, et de le bloquer fort bas, puis-que les importations qui manquaient à la France, par rappor à 1938, étaient (en millions de francs 1938) :

| | |
|---|---|
| Énergie .................... | 8.400 |
| Textiles .................... | 4.500 |
| Oléagineux .................. | 2.400 |
| Caoutchouc ................. | 700 |
| Pâte à papier ............... | 700 |
| Métaux non ferreux ........ | 2.000 |

De ces insuffisances, la plus grave était celle d'énergie. Ma on ne s'en apercevait pas parce que le panneau « Transports était entièrement mis par terre. Le réseau ferré était complète-ment désorganisé : moitié des gares de triage, 3.000 kilomètre de voie, plus de 2.000 ponts étaient détruits; le parc de wagon et de locomotives était réduit de plus de moitié, et beaucoup d ce qui restait était détérioré. Les canaux étaient coupés et le fleuves obstrués par les destructions de ponts.

Moins vulnérable, le réseau routier aurait permis un trafi plus intense, mais le manque de véhicules, d'essence et de pneu-matiques interdisait toute reprise.

D'octobre 1944 au printemps 1945, l'économie française fut a niveau de ses transports : la production eut l'âge de ses artère Petit à petit, on releva la paroi n° 1. Les ponts furent recon-struits, le matériel réparé, les triages reconstitués. Et au prin-temps 1945, sans que l'on s'en aperçût trop bien, cette paroi s trouva plus haute que celle de l'énergie qui reste depuis c temps la limite imposée à l'économie. A l'heure actuelle, l possibilités de transports, dont nous avons vu la souplesse, per-mettraient de revenir au niveau de l'activité de 1938 : trois d quatre panneaux du vase sont tant bien que mal reconstruit

Jusqu'à ce qu'on ait rétabli le quatrième à ce même niveau, l'activité française restera exactement mesurée aux disponibilités en énergie.

*
* *

L'énergie se présente sous diverses formes. Les différences d'unité peuvent faire mal juger de leur importance relative. On en aura une idée d'après l'estimation de l'énergie totale dont a disposé la France en octobre 1945[3]. Les chiffres sont en millions de tonnes de charbon, ou leur équivalent :

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Produite en France :* | Charbon ............. | 3.550 | |
| | Chutes d'eau ........ | 370 | |
| | Bois de chauffage ..... | 280 | |
| | Animaux de trait ..... | 150 | |
| | Ensemble.......... | | 4.350 |
| *Importée :* | Charbon ............. | 850 | |
| | Carburant ........... | 350 | |
| | Ensemble.......... | | 1.200 |
| | Total.......... | | 5.550 |

On voit que le bois de chauffage, les animaux de trait et même l'énergie électrique ne sont que d'une importance secondaire et ne peuvent fournir qu'une énergie d'appoint, leur variation est relativement peu importante. Reste donc le charbon et le pétrole. Celui-ci n'est utilisé en général que pour les transports, et n'est pas interchangeable avec le charbon. C'est donc ce dernier qui fournit la presque totalité de l'énergie utilisée par l'industrie.

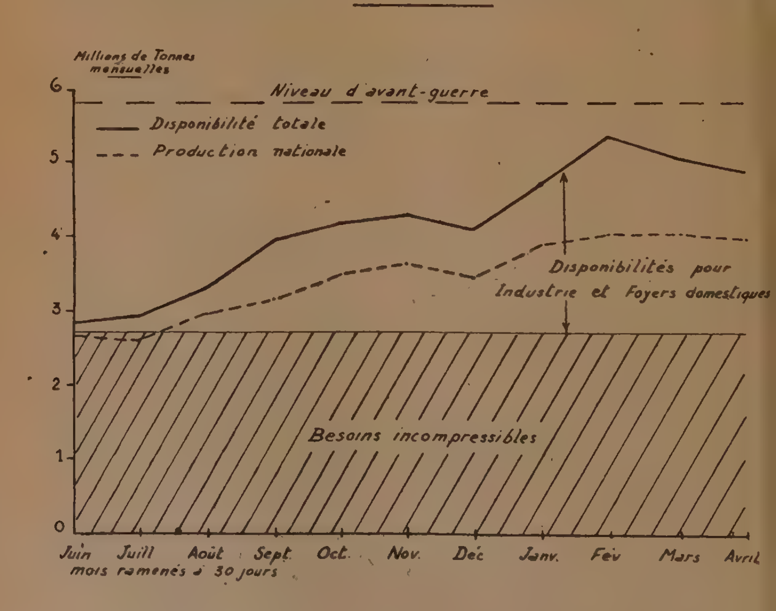
Le problème peut se résumer en quelques chiffres simples : la France consommait en 1938 environ 6 millions de tonnes par mois, dont elle produisait les deux tiers, soit quatre millions, et importait le dernier tiers, soit deux millions de tonnes. On remarquera en passant que cela ne fait que deux tonnes par an et par Français, alors que les autres grands pays industriels en consomment près du double : toute l'industrie française est axée sur cette rareté; on retrouve une tendance analogue dans les moteurs d'automobiles français dont la principale caractéristique est l'économie d'essence. Une usine américaine ferait à un industriel français l'impression d'insatiabilité en énergie que nous donne à tous une Jeep.

Quoi qu'il en soit, il faudrait retrouver notre production de

3. Voir *Productions Françaises*, n° 5, p. 10. Les taux de conversion ne sont que très approximatifs, mais l'ordre de grandeur reste.

4 millions de tonnes mensuelles et nos 2 millions d'importations pour récupérer la capacité de production de 1938.

Le premier point a été acquis en un an. Certes, les tonnes de 1945 ne sont pas tout à fait comparables à celles de 1938 : elles comprennent plus d'impuretés. Mais il n'en reste pas moins que c'est un magnifique succès; aucun pays occupé n'a réussi ce tour de force. Une telle perfection a ses inconvénients : on ne peut plus guère attendre d'améliorations immédiates de la production qui eussent compensé l'insuffisance des importations. Celles-ci, en effet, n'arrivent pas à décoller du million de tonnes mensuelles contre deux en 1938. Nos anciens fournisseurs sont tous défaillants : l'Angleterre et la Belgique ont, elles aussi, une crise charbonnière et n'exportent presque plus rien. L'extraction allemande retrouve à peine 50 % de son niveau d'avant-guerre et le moins que l'on puisse dire est que d'autres intérêts que les intérêts français entrent en considération pour sa répartition. Jusqu'ici, les envois des États-Unis formaient presque la moitié de nos arrivages.



C'est donc uniquement des importations de charbon que dépend l'activité de l'industrie française. Dans le passé, la courbe de disponibilité en charbon a été celle de la reprise de l'activité industrielle : c'est elle qui a causé les paliers de l'automne et du printemps dernier. L'influence des variations des importations de combustibles est encore plus grande que les chiffres bruts ne le laissent paraître. Ce n'est pas, en effet, 1 million de tonnes sur 6 qui nous manque, mais presque 1 sur 3. Car il existe des destinataires prioritaires qui passent avant l'industrie et les foyers domestiques : les besoins propres des mines, la S.N.C.F., le gaz, l'électricité et divers menus postes qui ont cela de commun d'être incompressibles, c'est-à-dire de consommer près de 2 millions et demi de tonnes mensuelles quelle que soit l'activité industrielle. Le graphique ci-dessous montre la mesure dans laquelle toute importation supplémentaire a accru et accroîtra le charbon disponible pour l'industrie et les foyers domestiques. Il explique également pourquoi l'activité industrielle est à peu près à 60 % de celle de 1938 : c'est la proportion de charbon qu'a pu recevoir la grande industrie depuis le printemps. On peut mesurer tout le danger que représentent les grèves américaines et la répartition défavorable du charbon de la Ruhr qui risquent de remettre la reprise en question. Et c'est pourquoi l'objectif principal de notre politique économique est d'obtenir les 2 millions de tonnes mensuelles d'importations qui nous feront récupérer notre capacité de production de 1938. A ce moment-là, des problèmes plus complexes surgiront. Mais pour l'instant il n'y en a qu'un : disposer de l'énergie nécessaire.

JACQUES DUMONTIER.

# A PROPOS DE L'ALSACE

Il y a un problème alsacien... Mais pourquoi donc revenir sur sujet ? Les Alsaciens ne sont-ils pas des Français « *comme les a tres* » ? Qu'on les laisse tranquilles au lieu de les vanter ou de l critiquer. A force de les traiter « à part », ne risque-t-on pas de cré un malaise là où il n'y en a pas ? A quoi bon, du moins, réveill certaines susceptibilités et remuer le fer dans une plaie qui se cic trise ?

Non !... Le problème alsacien n'est pas un pseudo-problème. Il fa oser regarder la réalité en face. Dans l'entre-deux guerres, nous avo connu en Alsace une crise douloureuse. Ce serait une dangereuse ill sion de croire toutes les difficultés aplanies. Au lieu de supposer problème résolu, il importe d'en poser correctement les données d'en rechercher loyalement la solution.

Déjà, les fêtes anniversaires de la Libération de l'Alsace sont term nées. Tour à tour, Mulhouse et Strasbourg en novembre, Colmar e février, ont vibré au spectacle des défilés militaires, aux accents d musiques, dans le frissonnement des drapeaux tricolores. Jusque da le plus petit village de la plaine, des côteaux ou des Vosges, la je nesse d'Alsace s'est grisée de joie, entraînée par l'accordéon, dans tourbillon des valses au milieu d'une profusion de croix de Lorrain Le vin d'Alsace a coulé en abondance. Delattre de Tassigny, Lecler De Gaulle avaient été l'objet d'ovations délirantes. Cependant, l'Alsa s'était remise au travail. A l'euphorie de la Victoire succède une in pression de malaise. Il y eut l'épuration, qui n'alla pas sans erreur Il y eut les élections, avec le réveil de passions et de méthodes part sanes. Il y eut les atermoiements et les incohérences de l'administr tion, la lenteur de la reconstruction, les difficultés du ravitailleme et l'expérience des restrictions que la France avait vécue penda quatre ans, mais que le grand Reich avait habilement épargnées a populations annexées. Et puis, cette attente anxieuse de milliers jeunes gens, enrôlés de force dans la Wehrmacht, et qui traînent lo des leurs, quelque part dans des camps de prisonniers ! Et puis question scolaire !... Dès la fin de cet hiver, comme après l'enthou siasme de 1918, l'observateur attentif se prend à discerner non sa mélancolie les premiers symptômes d'une lassitude, les premièr manifestations d'un désenchantement ou d'une inquiétude. Il prév que d'ici peu nous connaîtrons à nouveau, tantôt refoulée en u attitude boudeuse, tantôt explosant en accès de mauvaise humeu

une poussée collective de mécontentement. L'Alsacien se plaindra d'être incompris. Son dépit sera d'autant plus amer que, durant cinq ans, il avait mis tout son espoir dans une France neuve, celle qui lui parlait de Londres ou d'Alger et qu'il rêvait de retrouver purifiée par la souffrance et rayonnante de jeunesse.

Il est extrêmement rare de trouver un « Français de l'intérieur » qui soit capable de formuler sur l'Alsace et les Alsaciens un jugement éclairé et une exacte appréciation. Parlez donc de ce sujet à un paysan qui hébergea des réfugiés du Bas-Rhin en Dordogne ou en Limousin, à un étudiant auvergnat qui coudoya les Strasbourgeois repliés à Clermont, à un soldat de la Ire Armée qui combattit et cantonna en Alsace, à un fonctionnaire de l'intérieur qui s'installe entre Rhin et Vosges, vous rencontrerez toujours un curieux mélange de sympathie et d'incompréhension, de vues justes et d'erreurs grossières. On aime l'Alsace ! oui !... mais une Alsace telle qu'on l'imagine, non pas l'Alsace réelle. Cette province bénéficie, auprès du Français moyen, d'un préjugé favorable, dû à une romantique idéalisation, qui cédera vite la place à la déception ou à la rancœur. C'est bien là le malheur ! A chaque instant, les perspectives sont faussées, les traits sont stylisés, et l'on se heurte à une méconnaissance des données les plus élémentaires et les plus concrètes de la situation.

Au fond, on connaît très mal l'Alsace. On la considère à travers le bariolage d'un album d'images d'Épinal, à travers une littérature sentimentale plus ou moins déformante, à travers des reportages journalistiques simplificateurs et superficiels. Nous ne craignons pas de dénoncer, à propos du problème alsacien, la malfaisance inconsciente de maints écrits bien intentionnés. Certains croient avoir révélé l'Alsace quand ils ont décrit les aspects pittoresques de ses paysages et de ses monuments, quand ils ont fait vibrer la corde sensible par le rappel d'une charmante coutume locale ou le récit émouvant d'un trait de patriotisme. Pages à succès facile, prospectus touristiques, publicité gastronomique, coloris de cartes postales !... L'on fait ainsi trop souvent miroiter aux yeux du Français moyen une Alsace de légende. Vol de cigognes, sourire de jeunes filles aux larges nœuds, cocardes et rubans tricolores ?... Oui, bien sûr !... Ce sont là aimables fioritures, mais qui ne doivent pas masquer la réalité ni la vie profonde de l'Alsace.

Pour trop de Français, l'histoire de l'Alsace se confond avec l'histoire de France. On ignore le *passé* de l'Alsace. Et tout à coup, en 1871, surgit dans une auréole d'épopée, la figure de la fille séparée brutalement de sa mère, et lui demeurant fidèle envers et contre tout. Nous avons pu constater l'étonnement parfois scandalisé de tel interlocuteur à qui l'on rappelle des notions élémentaires de l'histoire d'Alsace : l'ancienneté du langage alémanique, la longue appartenance au Saint-Empire, l'autonomie des villes libres de la Décapole, l'annexion tardive à la couronne de France à la fin du XVIIe siècle, la reddition de Strasbourg en 1681... Peu de Français savent que Mulhouse a fait partie de la Confédération Helvétique de 1513 à 1798, et qu'à cette date seulement elle s'est donnée spontanément à la France. Durant des siècles, le flux et le reflux des deux civilisations latine et ger-

manique, en cette terre de carrefour, a forgé un peuple à l'âme co plexe. Parce qu'on ne se réfère pas suffisamment au passé mou menté de l'Alsace, on ne comprend pas la psychologie des Alsacie

La mentalité alsacienne déroute le « Français de l'intérieur » vous êtes, le Français de Paris, le Français tout court. L'âme al cienne vous échappe. Vous êtes à la fois attiré et repoussé par elle. patriotisme des Alsaciens a quelque chose qui vous choque : aussi b son exubérance que sa pudeur. Leur dialecte vous offusque : vo éprouvez une gêne et un dépaysement en Alsace, lorsque les du consonances du parler germanique vous donnent l'impression fouler une terre étrangère. La jovialité des Alsaciens vous séduit, m leur soudaine gravité vous déconcerte. Vous étiez charmé par l particularisme, mais bientôt ce même particularisme vous agace. Vo les trouvez positifs et réalistes, alors que soudain un brusque é d'idéalisme vous laisse tout pantois. Leur humour vous plaît, m pourquoi faut-il qu'ils prennent au tragique ce qui n'est pour vous q plaisante matière à badinerie ? Vous êtes frappés de la rigueur de le sens critique, quand vous découvrez à l'improviste d'étonnantes in nuités. Avec les Alsaciens, vous avez toujours le désagréable mécom de rencontrer la contradiction et de n'être jamais tout à fait... sur même longueur d'ondes.

Je dirais volontiers qu'en France on aime passionnément l'Alsa mais une Alsace de rêve, de magazine illustré et de ritournelles triotiques... et qu'on aimerait mieux l'Alsace, on l'aimerait sa réserve et sans défiance, si dans cette chère Alsace... il n'y avait pas *d'Alsaciens...*

Il importe qu'une bonne fois, les « Français de l'intérieur » pre nent la peine de se pencher sérieusement sur les données du problèn alsacien : une étude objective leur permettrait de déceler à trave ses dissonances, la profonde harmonie de l'âme alsacienne.

*
* *

Avec la Libération de l'Alsace, l'on peut s'attendre — comme apr 1918 — à une floraison d'écrits sur un sujet assuré de remporter to jours un relatif succès de librairie. Souhaitons que cette vogue ne vorise pas certaines entreprises de littérature commercialisée, que question alsacienne ne soit pas exploitée par des snobs en quête d' thème facile ou ne devienne pas un cheval de bataille pour des ca pagnes politiciennes !...

Parmi les récentes publications, voici deux petits ouvrages qui m ritent l'attention du public : *L'Alsace française, de Louis XIV à n jours* (Éd. Armand Colin, 1945). M. Gaston Zeller, professeur à l'U versité de Strasbourg, nous offre un excellent raccourci, en prena soin de préciser son but : « *Information*, dit-il, *et non propagande* Il tient parole : sans fard, sans truquage, il étale les faits. La lectu de ces cent cinquante pages, agréablement rédigées, sera pour bea coup une révélation.

L'Alsace vient de passer par la plus douloureuse crise de son ex tence. Elle en sort profondément meurtrie, et toujours fidèle.

*Grande Épreuve : l'Alsace sous l'occupation allemande, 1940-1944*, par le sénateur Brogly (Éd. du Cerf, collection « Rencontres », 1945), nous raconte les années tragiques et le comportement des Alsaciens annexes. Dans le douloureux rapport rédigé à Colmar au péril de sa vie, l'auteur confirme et complète l'émouvant document édité dans la clandestinité par *Témoignage Chrétien*.

Ces deux ouvrages nous prédisposeront à la lecture d'un livre remarquable, qui vient de paraître : **Situation de l'Alsace** [1]. Sous ce titre, dépouillé d'artifice publicitaire, M. Baas nous présente une étude lucide et fouillée. A notre avis — nous croyons ne pas exagérer — *c'est la meilleure étude parue jusqu'ici sur l'Alsace*. Elle s'impose à la curiosité et à la bienveillance de tout Français désireux de connaître le problème alsacien. Bien mieux : nous pensons que les Alsaciens eux-mêmes y trouveront l'explication de leur propre cas et d'un malaise qu'ils ressentent confusément sans parvenir à le formuler en clair.

D'ordinaire, avant 1940, les écrivains alsaciens n'excellaient pas à traiter le « problème alsacien ». Les uns prônaient avec une surenchère de patriotisme, l'assimilation de l'Alsace à la communauté française, D'autres — et de beaucoup les plus nombreux — se contentaient de défendre farouchement leur régionalisme, non sans risquer parfois l'écueil de l'autonomisme... D'autres évitaient de se lancer dans la polémique, et se cantonnaient dans le genre folklorique ou anecdotique, dans les spécialités techniques (histoire locale, linguistique, art) ou dans sa vulgarisation inoffensive. Les Alsaciens n'ont-ils pas trop laissé, avant 1939, à des écrivains de l'intérieur le soin de décrire et d'expliquer la psychologie de l'âme alsacienne ?

Voici qu'avec M. Baas — le fait est à souligner — un fils d'Alsace entreprend résolument de révéler à ses compatriotes de la petite et de la grande Patrie, la *situation* exacte.

Émile Baas est un authentique Alsacien : issu du milieu populaire de Guebwiller, il a vécu intensément et a goûté le charme de son pays natal. Il appartient à la génération qui connut la culture germanique. Il a expérimenté la valeur des traditions et du dialecte comme sauvegarde de l'âme alsacienne.

Il est en même temps un authentique Français : il a souffert de ce complexe d'infériorité qu'éprouvent les patriotes alsaciens à l'égard de la culture française — et a voulu s'ouvrir complètement à l'influence si riche de Paris. Agrégé de l'Université de France, professeur de philosophie au lycée Kléber à Strasbourg, il connaît très exactement la psychologie des Alsaciens et celle des Français de l'intérieur. Il a entendu maintes fois les critiques et les griefs réciproques. De 1940 à 1944, il s'est mêlé aux réfugiés dans la zone Sud. Son livre est le fruit de vingt ans d'observations et de réflexions. Son esprit philosophique est rompu aux exercices d'analyse et aux essais de synthèse. Avec lui, nous sortons des imbroglios et des impasses.

M. Baas évite de déverser sur l'Alsace un nouveau flot de propagande banale et officielle. Il dépasse de loin tous les ouvrages d'infor-

1. Émile Baas : **Situation de l'Alsace**. Éd. F.-X. Le Roux, 34, rue des Hallebardes, Strasbourg. 125 francs.

mation, dépourvus de sens critique et qui deviennent partiaux à forc d'être partiels. Son grand mérite est d'embrasser le problème dar toute son ampleur, de l'envisager dans ses multiples données. Il n restreint pas le problème alsacien, comme l'ont fait trop de ses devar ciers, à un *seul* aspect d'une réalité extrêmement complexe. Que d fois, par exemple, l'on s'hypnotise uniquement sur la *seule* questio du « dialecte » !... Que de fois ne traite-t-on pas *à part*, la *seule* ques tion religieuse ou la *seule* question « scolaire » !... Ces vues sont incom plètes et aboutissent toujours à d'irritantes polémiques.

La pire bévue serait de ramener tout le débat à un tragique cas d conscience national. Certains écrivassiers ont profondément ulcéré l sensibilité des Alsaciens en mettant sur la balance leur patriotism français. Selon eux, les Alsaciens seraient incapables d'opter à fon entre la France et l'Allemagne !... Refusant de choisir définitivemen leur Patrie, ils se réfugieraient dans un régionalisme ombrageux Odieux soupçon que l'ardeur patriotique de M. Baas réduit à néant

Non ! mille fois non !... Le patriotisme français de l'immense ma jorité des Alsaciens ne doit pas être mis en cause. La vérité, c'est qu nous sommes en face d'un « cas unique », qu'il s'agit d'analyser L'auteur se place sur le vrai terrain, hors des ornières de la politique à courte vue : sur le terrain de la *psychologie* et de la *sociologie*. Dans une série de lettres adressées à un ami de l'intérieur, il progresse pa à pas, allant au-devant de ses objections, n'esquivant aucune difficulté, dissipant les équivoques, précisant et corrigeant avec nuance ses divers jugements. Sa dialectique serrée n'exclut pas un ton chaleureux. De page en page, il diffuse une claire lumière dans les profondeurs de l'âme alsacienne.

L'auteur, dès la deuxième lettre, a formulé franchement sa pensée :

> Il y a eu un problème alsacien dès que l'Alsace a été unie à la France en 1648; le même problème s'est rencontré tout au long de notre histoire; j'ajoute que, sous une forme ou sous une autre, il se rencontrera encore à l'avenir. Il se ramène essentiellement à un *paradoxe*, qui tient dans l'apparente antinomie entre le patriotisme français du peuple alsacien et la personnalité provinciale de l'Alsace, différente dans son tempérament, dans ses mœurs, dans sa langue, et partiellement dans son histoire, du reste de la France. Voilà le nœud du problème.

Ce qui constitue l'essentiel du drame, c'est la coexistence d'une personnalité alsacienne très vigoureuse et très originale et d'une volonté réfléchie et décisive d'intégration à la nation française. L'Alsacien veut être totalement Français sans cesser d'être totalement Alsacien. Il lui est impossible de renier les richesses culturelles de son patrimoine régional. Il ne conçoit pas l'amour de la France comme exigeant le déracinement de la petite patrie à laquelle il adhère par toutes ses fibres.

Ainsi l'Alsacien est dépeint comme le type de la *double fidélité* : fidélité à son être alsacien dont il est légitimement fier et fidélité à la grande France, à laquelle il entend se donner librement.

Le malaise alsacien provient d'une méconnaissance de cette étrange « situation ». Il y a conflit latent entre le particularisme alsacien et les habitudes centralisatrices de la France jacobine, napoléonienne et

républicaine. La seule solution réaliste et efficace est dans l'acceptation loyale et libérale de ce « paradoxe », dans le *respect de cette double fidélité.* Plus que jamais, l'Alsacien répugnera à une politique « d'assimilation », dont le nom seul évoque les méthodes nazies. Il est préférable de faire confiance à l'Alsace; elle a bien mérité qu'on lui laisse le droit d'*être elle-même* ! De son propre mouvement, elle s'intégrera organiquement de plus en plus à la grande communauté française, elle sera l'interprète du génie français et la fenêtre ouverte sur le Rhin et sur l'Europe centrale !... « Strasbourg », cela signifie : « la ville des routes », la ville-carrefour !...

Ainsi, au fur et à mesure que l'on suit M. Baas, l'horizon s'élargit. Dominant son sujet, l'auteur dépasse les bornes de sa petite province et débouche sur le plan des problèmes d'un intérêt national, voire d'une portée internationale. Il exalte la vocation européenne de l'Alsace française !...

Ces quinze « lettres » sont émaillées de formules heureuses, et si telle expression trop abrupte choque à première vue, elle a eu l'avantage de piquer notre attention et elle reçoit son correctif dans les pages suivantes. L'ouvrage forme un tout cohérent, et il faudra se garder de détacher un passage de l'ensemble du contexte, sous peine de trahir l'intention et la pensée de l'auteur.

Ce livre est à lire. Il apprendra aux Français à mieux connaître et à mieux comprendre les Alsaciens. Il leur révélera le secret de l'Alsace.

JOSEPH BALL.

# LETTRE D'ANGLETERRE

L'ouverture des conversations qui, d'après tout le monde ici, doivent aboutir à une résurrection de l' « entente », m'est une excellente occasion de traiter des rapports anglo-français. Il est sage de ne pas sous-estimer les difficultés qui nous attendent, bien qu'aucune, à vrai dire, ne semble devoir se révéler insurmontable. Le jargon des diverses idéologies en lutte ne permet pas de cacher que toute politique extérieure se fonde sur des considérations de sécurité nationale; et c'est parce que les opinions publiques anglaise et française considèrent cette question de sécurité de points de vue légèrement différents que des difficultés peuvent s'élever. Il est facile de comprendre que les Français se préoccupent de leur frontière du nord-est; qu'ils se

souviennent (et le disent aux autres) de leur abandon par la plomatie anglaise après la dernière guerre; qu'ils nous r pellent, si nous les y poussons, que, pour les « poilus », Di kerque n'est pas la voie normale vers la sécurité, ni en auc cas celle qui les ramène chez eux. Il est compréhensible, résumé, que les Français pensent avant tout à se protéger con un renouveau de la menace allemande.

Je crois d'ailleurs qu'en Angleterre ce point de vue jouit d'ı large sympathie. Mais bien peu de gens croient à la possibili d'une nouvelle attaque allemande qui ne serait pas fondée une alliance avec la Russie soviétique. Aussi notre principal jectif est-il d'éviter le développement d'une Allemagne comn niste. Les opinions diffèrent sur le meilleur moyen à emplo pour atteindre ce but. Certains (tel le rédacteur de politiq étrangère de l'*Economist*) voient dans le développement d'u « démocratie sociale » ou, pour d'autres, d'une « démocra chrétienne », la meilleure garantie pour l'avenir. D'autres core mettent en doute qu'il y ait, en Allemagne, plus d'une p gnée de vrais démocrates, et ceux-là auraient tendance à s' puyer sur les éléments les plus traditionalistes de la vie al mande, espérant arriver à les purger de leur militarisme grâ à l'alliance plutôt curieuse de principes démocratiques et d'u occupation militaire prolongée. Mais tous, sauf quelques doct naires d'extrême gauche, sont poursuivis par la crainte d'u Allemagne gagnée, de gré ou de force, au communisme. Ce ser là, ils le craignent, la fin de cette civilisation occidentale q nous avons connue et pour laquelle nous venons de combatt Aussi notre politique allemande doit-elle être constructive to autant que punitive. Il faut laisser aux Allemands l'espoir qu'u fois toutes les erreurs supprimées et toutes les réparations effe tuées, ils pourront trouver, dans la famille des nations eu péennes, la place qui convient à leurs efforts et à leur situati particulière. La nature a horreur du vide, dit-on. Nous somm persuadés que si les Anglais, les Français et les Américains comblent pas le vide allemand avec leurs conceptions politiqu et morales, ce seront les Russes qui le feront avec les leurs.

Déjà ce que M. Churchill a appelé le « rideau de fer » de Stett à Trieste commence à être accepté comme un *fait accompli*, bi qu'on ne réalise pas encore combien cet état de choses est dû l'opportunisme de M. Churchill et du Président Roosevelt, à lamentable et déshonorante politique de Yalta et de Téhéra S'il faut admettre l'existence de zones d'influence nous voulo au moins, pouvoir nous occuper de ce qui est à nous.

Ceci m'amène à la question si difficile de l'Espagne. Je crois pas qu'il y ait actuellement en Angleterre personne d'au

impopulaire que le général Franco. Toute la méfiance profonde et cachée contre le catholicisme espagnol, qui provient de l'Armada mais n'a pas disparu avec elle, se trouve réveillée par le masque religieux du Général et par sa politique anti-libérale. On ne comprend pas, en général, les difficultés de la situation espagnole et on n'admet pas les raisons (sincères même lorsqu'elles sont *simplistes*) qui ont amené tant d'Espagnols à prêter appui au Général et leur font encore préférer sa tyrannie à celle de ses adversaires. Pour l'Angleterre, comme pour la France, la guerre civile d'Espagne a été un événement d'importance considérable. La grande majorité des catholiques et de nombreux conservateurs ont donné leur adhésion à Franco, pensant qu'il défendait l'ordre social et la liberté religieuse. D'autres, en beaucoup plus grand nombre, ont vu dans ce conflit la première lutte entre la Démocratie et le Fascisme et ont mis tous leurs espoirs dans la victoire de la Démocratie. Quelques-uns, tels T.-S. Éliot et Charles Morgan, pour ne citer que des écrivains, ont conservé une neutralité semblable à celle de Maritain en France. Mais il y a lieu de souligner une différence sensible entre les réactions anglaises et françaises. La plupart de ceux qui, en Angleterre, s'opposaient à la République espagnole avaient la même opinion sur l'Allemagne nazie, car ils voyaient dans ces deux régimes la même menace contre la liberté religieuse. Dans l'un et l'autre cas, pensaient-ils, les prétentions du pouvoir séculier avaient atteint un tel degré qu'il devenait nécessaire de s'y opposer, et il leur semblait de peu d'importance que ce pouvoir fût exercé au nom de la démocratie ou en celui du fascisme. Je pense qu'après coup beaucoup, parmi les partisans de l'un et l'autre camp, seraient tout prêts à modifier leur position en reconnaissant le manque de pureté, à peu près inévitable, de toutes opinions politiques. Mais la masse du public pense, brutalement, que Franco est un fasciste impénitent et qu'il n'y a plus de place pour lui dans une Europe purgée du fascisme. Pour autant que des électeurs puissent se préoccuper des affaires étrangères, ils ont sans nul doute pensé que, d'une manière ou d'une autre, un Gouvernement travailliste se serait débarrassé de Franco, peut-être même que celui-ci, tel M. Churchill, s'inclinerait devant la volonté des électeurs anglais. Ils ont jugé humiliant que Franco garde le pouvoir sans que, semble-t-il, son impopularité ait grandi. M. Laski et ses camarades politiques ont donné libre cours à leur indignation. Mais M. Bevin a adopté une autre opinion. Il avait appris à connaître les fonctionnaires permanents du Foreign Office et jugé qu'ils étaient honnêtes, intelligents et bien informés. Une fois persuadé qu'une intervention en Espagne ferait plus de mal que de

bien, il a défini sa ligne de conduite et s'y est tenu. Applaudie pa la droite, cette politique a été acceptée avec mauvaise humeu par la gauche. M. Bevin a subi, il est vrai, nombre de critique de la part de son propre parti, mais il peut compter, contr toute attaque, sur une majorité écrasante. En dehors d'un ac quiescement sceptique à l'exposé américain, il y a quelque semaines, le ministre des Affaires étrangères n'a rien changé la politique qu'il a adoptée l'automne dernier.

Les récents événements n'ont pu que renforcer sa, position Pour dire l'entière vérité, je dois avouer qu'en dehors de l'ex trême-gauche personne n'accepte d'appuyer l'initiative française et si de telles *démarches* ont apporté une aide au général Franc en Espagne, elles la lui ont, sans nul doute, apportée en Angle terre aussi. L'opinion publique anglaise ne prend pas au sérieu l'idée que l'Espagne de Franco puisse être un danger pour la paix du monde. Bien plus, le scrupule moral qui interdit de serrer la main de Franco alors qu'on embrasse Tito nous sembl pure hypocrisie. Et les « révélations » américaines n'ont rien fait d'autre que de confirmer l'affirmation du général Franco qui prétend s'être très soigneusement gardé de la pression exercée sur lui par l'Allemagne pour obtenir son entrée dans la guerre. On peut dire qu'au point de vue stratégique nous, Anglais, avons la Méditerranée dans le sang, et nous nous rendons très bien compte que nous aurions pu perdre la guerre, et nous-mêmes avec, si les Allemands avaient réussi à fermer les Détroits. Que Franco eût préféré la victoire d'Hitler à la nôtre importe peu à l'affaire. Nous nous souvenons du temps où nous nous déclarions reconnaissants envers l'Espagne de sa neutralité; maintenant que nous sommes victorieux, nous trouverions indignes de nous de désavouer cette reconnaissance.

Cela ne signifie pas que nous aimions le régime actuel, mais seulement que nous ne nous désintéressons pas de celui qui pourrait le remplacer. Soyons francs. Aucun gouvernement anglais ne pourrait soutenir activement en Espagne un gouvernement révolutionnaire, c'est-à-dire sous la dépendance étroite de Moscou, sans être lui-même immédiatement renversé. Et cela pour cette raison bien simple que l'Angleterre ne peut accepter de voir les armées russes contrôler le détroit de Gibraltar. Là est le nœud de toute la question. Il ne s'agit pas d'aimer ou de ne pas aimer le général Franco : il s'agit de la sécurité de l'Empire. Ce n'est pas un argument d'un ordre très élevé, mais il découle par une logique inéluctable des nécessités de la politique maritime anglaise, nécessités qui dominent tous les préjugés idéologiques. Il faut absolument que le gouvernement quel qu'il soit, qui remplacera celui du général Franco se mon

tre indépendant et amical envers nous. Or, pour parler encore avec une franchise brutale, personne ne pense qu'un gouvernement patronné par les communistes français pourrait être tel.

Je ne pense pas que l'on puisse séparer la question du renouvellement de l'entente de celle de la politique intérieure française, et l'Angleterre attend non sans anxiété le résultat des prochaines élections. La révélation de l'importance des forces communistes en France a causé un véritable choc à la moyenne des observateurs d'ici, et leur inquiétude serait plus grande encore s'ils voyaient cette force s'accroître de nouveau. Il faut vous mettre à la place de l'Anglais, qui regarde au-delà de la Manche (alors que probablement il espère la traverser pour ses vacances d'été). Pour lui, le communisme est une doctrine étrangère et sans attrait, n'ayant que peu de rapports avec le socialisme modéré et souple pour lequel il a voté aux dernières élections. Il constate que le communisme perd du terrain partout en Europe, sauf en France, et en est surpris. Puis il se rappelle une histoire qui court sur Staline. Celui-ci, dit-on, a commis deux grosses erreurs : il a laissé l'Europe voir l'Armée rouge et il a laissé l'Armée rouge voir l'Europe, fautes qui maintenant pèsent lourdement sur sa politique tant extérieure qu'intérieure. Si notre observateur accorde une pensée au parti communiste anglais, il en repoussera l'idée comme une plaisanterie d'assez mauvais goût et surtout anti-patriotique : il se souviendra des vives critiques qu'a adressées à ce mouvement, il y a peu de jours, un socialiste aussi attaché à la doctrine que l'est M. Harold Laski; il a noté le refus opposé par le Comité exécutif du parti travailliste à sa demande d'affiliation. Ne sachant que peu de choses du rôle joué par les communistes dans la Résistance et ne partageant pas le goût des Français pour les questions de doctrine, il s'étonnera qu'un peuple aussi ardemment individualiste puisse comprendre autant de marxistes dociles, en toutes circonstances, aux directives du Parti. S'il va plus loin dans ses investigations, il entendra ce que M. Cachin dit de son pays, et il se demandera si les partisans dudit M. Cachin pourront faire figure d'alliés dignes de confiance. En un mot, il désirera être un peu mieux fixé sur l'avenir de la France avant d'accorder une confiance absolue à l'Entente. Je crois que la stabilité intérieure de la France est une question plus importante que ses projets au sujet de la Ruhr qui ne provoquent à peu près que de la sympathie. Je crois aussi que tout développement de la situation française qui installerait l'influence russe dans les ports de la Manche ou sur les rivages de l'Atlantique provoquerait ici les plus grandes craintes.

Les Anglais attachent une importance primordiale au main-

tien de la liberté dans l'Europe de l'Ouest, et je ne sais s'ils ont jamais été aussi disposés que maintenant à tendre la main à un allié du continent. Le discours magistral de M. Churchill à Fulton a été accueilli ici avec des sentiments divers. Tout le monde n'admet pas son rêve des Deux Grands, bien que la vérité de son diagnostic n'ait guère donné lieu à discussion. Mais il y a un désir, une décision réels de travailler pour l'unité. L'entente avec l'Amérique est considérée comme certaine, comme étant de la nature même des choses, sans qu'il soit besoin de s'y appesantir. Elle tient une place essentielle dans tout plan de sécurité internationale. Mais bien peu de gens, en dehors du chroniqueur du *Times*, se déclarent satisfaits du système des Trois Grands. L'instinct profond de légalité des Anglais s'oppose aux nouveaux régimes de l'Europe centrale et orientale; le sentiment se précise, de jour en jour, que ce n'était pas pour arriver à une aussi cynique conclusion qu'on a fait et gagné la guerre. En Angleterre une tradition constante de progrès dans la légalité, qu'aucune révolution n'est venue troubler, s'établit directement depuis les juristes du moyen âge jusqu'à nos jours. Dès le XV[e] siècle, sir John Fortescue écrivait : « Il y a deux sortes de gouvernements royaux appelés *dominium regale* et *dominium politicum et regale.* Ils diffèrent grandement car, dans le premier, le roi gouverne ses sujets selon les lois qu'il fait lui-même, il peut donc les taxer et les imposer comme il l'entend lui seul, sans leur assentiment. Dans le second, au contraire, le roi ne peut imposer à son peuple d'autres lois que celles auxquelles il a donné son consentement. »

Fortescue tenait cette doctrine directement de saint Thomas, et c'est celle qui est à la base des théories de Burke à la fin du XVIII[e] siècle et de celles d'Acton au milieu du XIX[e] siècle. C'est ce qui fait, dans l'ensemble, le climat du libéralisme anglais (qui n'est pas du tout la même chose que le parti libéral). Notre libéralisme a toujours été une source féconde de réformes, mais les aphorismes suivants de lord Acton (qui était, rappelons-le, le collaborateur intime de Gladstone) montreront quelle distance le sépare de l'esprit de Révolution.

« Toute liberté consiste *in radice* dans le fait de conserver une zone intérieure à l'abri de toute action de l'État.

« L'aristocratie est la charpente de la liberté.

« La révolution est la grande ennemie des réformes, en rendant impossibles toutes réformes sages et justes.

« La liberté spirituelle de l'Église n'est pas sauvegardée dans un État révolutionnaire.

« La théorie du nationalisme est un retour en arrière dans l'histoire.

« La meilleure occasion jamais offerte au monde a été rejetée lorsque la passion pour l'égalité a fait évanouir l'espoir de la liberté » (dans la Révolution française).

Acton pouvait écrire : « Je crois qu'on peut tirer une philosophie politique, d'une part, du catholicisme et, de l'autre, des principes de notre Constitution... Je crois possible de faire appel simultanément à l'exemple et aux principes de l'Église, ainsi qu'aux vraies notions de la Constitution anglaise. » Ces aspects essentiels, ainsi que beaucoup d'autres encore, de l'enseignement d'Acton, ont été mis en lumière par Mgr Mathew dans son récent ouvrage sur *Acton, les années de formation.* Mais c'est l'ironie ou, peut-être, la tragédie de la situation actuelle, que si peu d'Anglais sachent discerner les bases catholiques de cette philosophie qu'ils admettent tous. La Réforme a réussi, dans sa tâche, avec un succès absolu, presque incroyable. Car voici ce qu'il y a d'extraordinaire. L'Église catholique est un organisme visible et qui s'affirme en régnant sur plus de 300.000.000 d'âmes, qui a façonné l'Europe, y compris l'Angleterre, dans son état actuel, et cependant la moyenne des Anglais instruits restent dans une ignorance à peu près absolue de son enseignement. Cette ignorance, qui est aussi de l'indifférence, a des effets évidents sur le terrain religieux, puisqu'elle crée le climat dans lequel doit se faire l'apostolat catholique. Mais son action est à peine moins importante en politique. Elle a pour résultat que les Anglais ont toujours tendance à sous-estimer l'action politique des catholiques sur le continent; en même temps il s'opposent à cette action simplement parce qu'ils ne comprennent pas le catholicisme. Ils se sentent presque aussi perdus en face de M. de Gasperi et de M. Bidault qu'ils l'étaient avec le Dr Dollfuss ou le Dr Salazar. Pour un Anglais, la religion est une affaire privée entre Dieu et l'âme, et il reste persuadé qu'on doit laisser aux hommes la liberté d'adorer Dieu quand et comme ils l'entendent. Mais il se méfie de toute religion qui revêt des formes politiques, sociales et institutionnelles.

A ce point de vue, la Manche est encore aussi large que jamais, et l'expression fameuse du cardinal Manning : « Tout conflit humain a une base théologique », reste toujours vraie. Autant et peut-être plus qu'aucune autre nation européenne, l'Angleterre a su conserver l'immense capital culturel de la civilisation chrétienne, mais elle a perdu l'intégrité de la foi. Je continue à pouvoir dire aux amis qui viennent me voir de France : « Les deux points essentiels dans ce pays sont la survivance de la vertu nationale et l'absence du Saint-Sacrement. » Mais je me demande combien de temps encore cela restera vrai. Dans ces milieux avancés, qui se disent les héritiers du libéralisme, le sens de la

légalité et de la liberté individuelle devient très ténu. La faiblesse du libéralisme a toujours été de considérer la personne humaine comme un atome isolé, et maintenant que l'impuissance de cette théorie a été démontrée les libéraux, pris de panique, se précipitent vers le collectivisme. Cette *via media* que leur avait enseignée lord Acton et qui correspond si bien, tout à la fois, à la doctrine catholique et au tempérament anglais, il leur faut la redécouvrir à nouveau.

L'Angleterre reste un pays de paradoxe; c'est ce dont le journal de ce matin (8 avril) m'apporte un exemple parfait. Sur l'ordre du Gouvernement, on a entrepris des travaux dans le parc de Wentworth Wood-House, qui est le plus grand château appartenant, en Angleterre, à un particulier (le comte Pitzwilliam), pour y chercher du charbon. Ces prospections risquent de détruire les superbes jardins du château et les mineurs menacent de se mettre en grève si on ne les arrête pas. Cela, disent-ils, non pas seulement par respect de la propriété privée du comte, mais parce qu'ayant consenti à ouvrir ces jardins au public ils offrent une oasis de repos et de paix aux populations industrielles environnantes. Ainsi, en Angleterre, les classes peuvent toujours se comprendre les unes les autres, et les masses laborieuses sont encore affranchies de la doctrine de haine du marxisme. Il semble donc que cette action des mineurs, qui viennent juste d'obtenir la nationalisation des mines, doive avoir pour résultat de sauver un des principaux monuments de l'aristocratie whig.

11 avril 1946.

ROBERT SPEAIGHT,

(*Traduit de l'anglais par* HAROLD NEEL.)

# MANDCHOURIE

« Gloire au général Marshall! s'exclamaient, il y a quelques mois, les agences de presse new-yorkaises. Il est venu, il a vu, il a vaincu. Son prestige a mis fin à la guerre civile qui désolait la Chine depuis vingt ans. Un accord vient de rapprocher nationalistes et communistes. » Les commentateurs prudents se réservaient. Il leur semblait douteux qu'une telle médiation pût accomplir ce que la menace commune du Japon n'avait pas suffi à réaliser. Ils ne voyaient rien qui permît de conclure à un rapprochement durable. Une trêve, soit; elle offrait aux deux partis des avantages tactiques et diplomatiques. Mais pour juger de sa solidité, pour mesurer les chances qu'auraient les projets constitutionnels de ne pas rester lettre morte, mieux valait attendre ce qui se passerait lorsque les envahisseurs quitteraient la Mandchourie.

La Mandchourie est devenue, en effet, la région dont la possession fera pencher l'équilibre des forces en Asie orientale. Elle tient de l'ancien « Far West » américain. Ses espaces encore vides, sur un continent surpeuplé, attirent les immigrants : 30 millions d'habitants en 1930, 35 millions en 1937, 45 millions en 1940. C'est une ruée qu'accompagne un développement intensif. Les plaines froides mais fécondes se prêtent à la culture des céréales, du riz, du soja; le sous-sol n'est pas moins riche, avec du fer et du charbon. Il en va des provinces mandchoues comme de l'Oural, de la Sibérie, du Canada, solitudes de l'âge pastoral, découvertes de l'âge industriel : les « arpents de neige », les lieux de bannissement, se couvrent de cités affairées; et les autochtones, submergés par les nouveaux venus, ne comptent guère plus qu'aux États-Unis les descendants des Navajos ou des Sioux.

La Russie tsariste, la première, avait jeté son dévolu sur cette contrée voisine de son domaine asiatique. Elle avait prolongé le Transsibérien par le chemin de fer de l'Est chinois, et fortifié Port-Arthur. Dans ce début d'exploitation, le dessein stratégique l'emportait : elle atteignait enfin, au bout du monde, la mer

libre, la mer chaude; elle se donnait un grand port militaire. La guerre russo-japonaise mit fin à ce rêve. Mais si le Japon s'adjugeait Port-Arthur, si l'ensemble de la Mandchourie était rétrocédé à la Chine, la Russie gardait avec cette dernière le contrôle de la partie nord du chemin de fer; il la reliait à Vladivostok, la « dominatrice de l'Orient »; les Soviets ne se sont pas désintéressés de cette zone d'influence qu'ils disputaient, au besoin par les armes, aux nationalistes chinois, tandis que les émigrés « blancs » — que l'U.R.S.S. vient de réintégrer en bloc dans leur nationalité — prêtaient une atmosphère moscovite à une ville telle que Kharbine.

Mais c'est le Japon qui désormais tenait le meilleur morceau, le chemin de fer Sud-Mandchourien le long duquel il établissait des colons, à la romaine, anciens soldats transformés en laboureurs. Les guerres civiles lui avaient permis d'étendre son influence sous le couvert du dictateur local, Tchang Tso-Lin; et la présence de ses troupes maintenait un ordre qui attirait plus nombreux que jamais les paysans des provinces contiguës, chassés de chez eux par l'anarchie. Lorsque celle-ci prit fin, lorsque l'unité nationale restaurée menaça la prépondérance acquise par les Japonais, ceux-ci mirent bas le masque : on n'a pas oublié le coup de Moukden en 1931, la proclamation de l'État mandchou l'année suivante, l'annexion du Schol, prélude à la longue série d'aventures qui devait mener à Pearl Harbour, à Singapour, à la mer de Corail, et se terminer par les bombes atomiques... Pour commencer, dès 1935, la Russie se voyait contrainte de vendre à l'État mandchou son chemin de fer. En théorie, cet État mandchou rendait le pouvoir à l'héritier de la dynastie mandchoue, l'ancien empereur de Chine Pou-Yi; en fait, nul ne s'y trompait, nul n'ignorait que derrière chaque ministre du cru se profilait un « conseiller » japonais, et qu'il s'agissait d'un protectorat pur et simple. Néanmoins, le développement du pays, pour s'exercer au profit du Japon, n'en était pas retardé. La première idée avait été d'en faire la réserve agricole qui permettrait à l'archipel du Soleil Levant de nourrir une population encore plus dense dans ses villes industrielles, un peu comme l'Angleterre industrialiste du XIXe siècle s'est nourrie grâce à ses colonies; plus tard, lorsque la contre-offensive alliée a mis en péril les centres industriels de l'Empire, ceux de Mandchourie ont eu leur tour : on ambitionnait alors de constituer, sur le continent même, un arsenal qui réduirait au minimum les transports nautiques pour approvisionner les armées. De sorte que la défaite finale a dépossédé Tokio d'une dépendance en pleine prospérité.

Qui bénéficiera de cette dépossession ? Voilà très exactement la question qui se pose. Nul n'aurait été surpris de voir la Russie y

prétendre : elle avait pris sa revanche de 1905, coincé la Mandchourie dans une offensive-éclair, capturé Pou-Yi, recueilli la capitulation nippone et occupé l'ensemble du pays en vertu de l'armistice. Cependant elle n'a pas émis de prétentions territoriales : elle ne s'attribuait que Port-Arthur, citadelle et propriété japonaise ; tout ce qui, naguère, relevait de la souveraineté chinoise, y retournait en vertu d'un accord avec Tchoungking. Bien plus, en prélevant, comme butin de guerre, le matériel des usines bâties par l'ennemi — selon la même méthode qu'en Europe centrale —, l'armée rouge paraissait vouloir favoriser exclusivement ses propres industries sibériennes au détriment d'une Mandchourie revenue à son point de départ. C'était là une des inquiétudes des dirigeants chinois.

Mais ils s'inquiètent surtout de savoir quelle faction s'installera sur les talons des forces soviétiques. Le potentiel du pays reste, de toute manière, assez grand pour que son détenteur acquière un avantage incalculable. Jusqu'ici les communistes de Yenan (avis à nos journaux : Yenan est une ville, non une province, et il faut parler *de* Yenan et non *du* Yenan) ne dominaient que des régions peu productives en bordure des déserts : tout aussi excentrique peut-être, la Mandchourie leur vaudrait un Empire adossé à l'U.R.S.S. et leur assurant ainsi, pour l'avenir, la possibilité de dialoguer en égaux avec le gouvernement. Une évacuation trop rapide leur eût permis de se précipiter les premiers : Moscou a consenti à différer assez pour les empêcher de distancer leurs rivaux. Une évacuation ralentie, en revanche, peut couvrir l'installation d'autorités « rouges » dans les immensités septentrionales du Heilungkieng et du Kirin. Mais la région vitale reste le tronçon du chemin de fer entre Chargchun, Moukden et Pékin. Suivant qu'ils la détiennent ou non, les communistes se verront réduits une fois de plus à des zones marginales ou deviendront enfin capables de parler haut. Puisque la Russie s'abstient, ils ne manqueront pas d'essayer par tous les moyens dont ils disposent. Les deux partis le savaient, et attendaient : voilà pourquoi les hostilités ont repris, et même si les pourparlers continuent entre temps — pareille chose, en Extrême-Orient, n'aurait rien d'impossible —, l'enjeu paraît tellement décisif qu'il mettra à une rude épreuve le génie conciliateur du général Marshall.

15 avril 1946.

AUGUSTE VIATTE.

## LIVRES

Pierre-Henri Simon : *De la République* (Essai sur la future Constitution de la France). Plon, 1945.

Il est intéressant de confronter les idées essentielles de ce livre, écrit dans un oflag en 1943, avec les débats de l'Assemblée Constituante. On mesure alors toute l'équivoque de la formule fameuse : « Faire du neuf et du raisonnable » : car, en cas de conflit, les uns préfèrent le neuf, les autres le raisonnable. M. P.-H. Simon est de ces derniers : son projet constitutionnel paraîtra moins audacieux que sage sans doute, bien qu'il contienne un certain nombre d'innovations essentielles, quant à la représentation des communautés locales et professionnelles notamment.

L'auteur souligne bien la dépendance réciproque de l'économie et de la politique; mais on pourrait peut-être lui reprocher de ne pas suffisamment tenir compte de cette dépendance, lorsqu'il construit sa constitution. Le régime parlementaire qu'il édifie, ce « gouvernement mixte » dont il vante les mérites, convient à une économie libérale : l'économie partiellement socialisée, qui est aujourd'hui la nôtre, ne saurait s'en accommoder. C'est une des difficultés de notre temps que les hommes veulent *à la fois* un régime politique libéral et un régime économique socialiste : exigences contradictoires, au moins dans le présent (les communistes surmontent cette contradiction en rejetant dans le futur la cité où régneront conjointement le socialisme et la liberté politique : dans le futur ou dans le mythe ? — Là est la question).

Ces quelques remarques ne soulignent pas de façon suffisante l'estime que mérite cet ouvrage, intelligent et clair, où se retrouve le souci permanent de M. P.-H. Simon d'harmoniser les exigences spirituelles et les nécessités temporelles.

Maurice Duverger.

Jean Lacroix : *Socialisme ?* Édition du Livre Français.

Au lendemain de la libération, tout le monde était « socialiste ». Pour certains, il n'y avait là qu'un uniforme opportun; pour d'autres, une manœuvre politique subtile dirigée contre les communistes (vite décelée par eux, d'ailleurs et violemment dénoncée par M. Pierre Hervé); pour d'autres, enfin, il s'agissait d'une exigence profonde : celle d'un dépassement du marxisme, d'un élargissement du cadre des partis socialistes traditionnels, d'une synthèse du socialisme et de l'humanisme spiritualiste.

M. Jean Lacroix décrit les positions intellectuelles de ces derniers, avec autant de bonne foi que de lucidité. Il reconnaît que le marxisme étant « devenu en fait l'expression approximative du mouvement ouvrier, la philosophie immanente du prolétariat », toute tentative d'édification d'un socialisme non marxiste est pratiquement vouée à l'échec, du moins pour l'instant. La seule façon de spiritualiser le socialisme est de supprimer le prolétariat, car, ce jour-là, les postulats du marxisme ayant changé, le contenu du marxisme lui-même changera.

Vue profonde et — croyons-nous — juste. Mais comment supprimer le prolétariat ? Là réside peut-être la difficulté fondamentale. Car, selon les moyens employés, la physionomie de la société future, non prolétarienne, sera bien différente : comme l'a montré Huxley, les moyens conditionnent les fins au moins autant que les fins conditionnent les moyens. Et c'est précisément sur les moyens que le désaccord règne entre marxistes et non-marxistes et, plus irréductible encore peut-être, encore les deux moitiés rivales de la famille marxiste.

Maurice Duverger.

# CULTURE

## EXISTENCE ET EXISTENTIALISME



Certains nous ont reproché de ne pas avoir parlé autant que les autres revues de l'existentialisme. Il passe de mode maintenant. En France, on n'en parle plus qu'en souriant, et ce n'est qu'à l'étranger que l'on interroge encore sur des livres qui, il y a quelques mois, firent grand bruit. Aussi y revenons-nous dans un tout autre esprit; car il serait préjudiciable, à cause de certaines outrances, de délaisser le renouveau qu'apporte à la philosophie la considération de l'existence. Et si nous terminons par l'étude d'un des plus récents livres de Gabriel Marcel, c'est pour rappeler opportunément que toute réflexion existentielle n'est pas nécessairement athée.

## DIALOGUE



## LIVRES

## CHRONIQUES

# SYSTEME ET EXISTENCE[1]

Si la philosophie s'est toujours distinguée de la science, en ce qu'elle ne se contentait pas d'un simple savoir théorique, d'une construction intellectuelle, mais exigeait du philosophe une attitude pratique, une certaine manière d'être et d'exister, impliquait en somme la notion de *sagesse*, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'a jamais pu se réduire à une attitude et à une existence et a dû sans cesse édifier des *systèmes*. Lorsque Jean Wahl, cherchant des tentatives semblables à celles de Jaspers et de Heidegger et en un sens plus proches de l'existence, les a découvertes chez Rimbaud ou Van Gogh, il les a lui-même présentées comme « sources de philosophie », mais non comme philosophies. Et Gabriel Marcel, qui a cependant tant critiqué la notion de système, constatait qu'il n'y a pas de philosophie sans « un effort pour expliciter ses propres postulats ». Mais qu'est-ce que l'explicitation de postulats sinon leur examen rationnel pour établir leur non-contradiction, voire leur liaison nécessaire, définir leurs rapports avec ce qu'ils permettent de comprendre, les organiser en un tout des vérités qui constitue un système ? Il y a une protestation perpétuelle de l'existant contre le systématisé; mais dès que l'existant veut philosopher, que fait-il sinon systématiser, fût-ce l'existence ? Telle est sans doute l'origine dialectique de la philosophie : *en-deçà de toute construction particulière, elle est dialogue du système et de l'existence*. Le système et l'existence sont les deux limites de la philosophie : le pur systématique comme le simple existant sont en dehors d'elle, mais elle ne vit que de leur opposition toujours renaissante.

Une critique radicale pourrait sans doute se demander si la notion de système a jamais joué un rôle en philosophie, si elle n'est pas une invention après coup de disciples qui dépouillent une œuvre de tout ce qu'elle avait de fort et de concret pour n'en garder que le squelette abstrait. La fixation de la pensée concrète et vivante en un système est, la plupart du temps, l'œuvre des critiques plutôt que des au-

1. Développement d'une communication faite le 20 février 1946 à la *Société Neuchâteloise de Philosophie*.

teurs eux-mêmes. Mais une telle remarque doit mettre en garde contre une interprétation superficielle de la notion de système plutôt que contre la notion même : ce qui est faux ce n'est pas de penser qu'il existe des systèmes, c'est de les réduire à quelques généralités vagues. Les généralités ne sont pas philosophiques, aimait à dire Bergson après Ravaisson; elles ne sont pas davantage systématiques. Le système authentique n'est pas la réduction de toutes les vérités à quelques formules abstraites qui seraient censées les englober, mais l'organisation de l'ensemble de ces vérités en un tout cohérent. Un système philosophique n'est pas plus contenu dans quelques principes que le système des mathématiques n'est contenu dans les axiomes, postulats et définitions dont l'apprenti mathématicien s'imagine qu'il est déduit. C'est l'interdépendance des vérités qui les fait systématiques, et non leur degré de généralité. Le système ne peut pas plus être détaché du mouvement de pensée qui le fonde que ne peuvent l'être pour le chrétien les moyens de la fin, le chemin et la voie du but. Aussi la notion de système implique-t-elle unité et organisation, et le système vaut-il non seulement par le degré d'unification obtenue, mais par la richesse, l'abondance, la valeur des éléments organisés et unifiés. Hamelin définissait profondément le système « le tout formé par la fin et les moyens ».

En quoi donc consiste exactement le système, quels sont ses avantages et ses inconvénients et comment peut-il dialoguer avec l'existence pour constituer la philosophie ?

## I

L'intérêt du système est double : intellectuel et esthétique.

Intellectuel d'abord. Comprendre, c'est unifier, et notre esprit est tel qu'il ne peut connaître sans systématiser. Or c'est en systématisant, c'est-à-dire en assignant à chaque terme sa place, que l'esprit a conscience de sa supériorité sur les choses et proprement les *comprend* en lui. Comprendre, en effet, c'est reconstruire rationnellement le réel à l'aide de concepts, c'est-à-dire systématiser. C'est une vue juste et profonde d'Auguste Comte qu'une première explication, même erronée, est nécessaire pour s'élever à une explication supérieure, qu'il faut une première unification pour

s'élever à une autre. On a généralement mal compris sa loi des trois états et le sens de l'explication théologique. Le problème de la connaissance — si l'on veut, de la première connaissance — pose une difficulté apparemment insurmontable. Pas de théorie sans pratique; pas de pratique sans théorie. L'homme a besoin d'une théorie pour observer les faits, il a besoin de faits pour construire une théorie. Il ne pourra échapper à ce dilemme et ne connaîtra jamais rien tant qu'il ne se décidera pas à trancher le nœud gordien de la connaissance et à *imaginer* une théorie qui lui permettra de saisir les faits. Quoi qu'en pense un empirisme à courte vue, l'homme ne commence pas à observer et à être perdu dans les choses; il projette bien plutôt son moi au dehors. D'abord livré à lui-même, l'esprit fabule, construit des fables qu'il confrontera ensuite avec l'expérience. En d'autres termes, avant même toute observation, l'humanité primitive et l'enfant construisent des systèmes qu'on appelle *mythes*. La conception de l'état théologique est chez Comte une profonde théorie de l'imagination et du mythe : si l'homme arrive jamais à une connaissance, c'est qu'il est cet être qui construit d'abord des fables et les projette au-devant de l'expérience, qui commence par se forger des images et des mythes avant toute observation, qui connaît en somme la réalité *tel qu'il est* avant de la connaître *telle qu'elle est*[2]. « Le premier système est faux, écrit Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*. Il est faux, mais il a du moins l'utilité de décrocher la pensée en l'éloignant de la connaissance sensible; le premier système mobilise la pensée. L'esprit constitué dans un système peut alors retourner à l'expérience avec des pensées baroques, mais agressives, questionneuses, avec une sorte d'ironie métaphysique bien sensible chez les jeunes expérimentateurs, si sûrs d'eux-mêmes, si prêts à observer le réel en fonction de leur théorie. » N'est-ce point aussi ce que voulait signifier Kierkegaard lorsqu'il affirmait qu'on a toujours besoin d'une première lumière pour en voir une seconde d'une façon précise ?

En dehors des systèmes il n'y a donc nul moyen de pen-

2. Nous avons développé cette interprétation de la loi des trois états dans le chapitre consacré à Auguste Comte, in *Vocation personnelle et tradition nationale.*

ser, de se faire des conceptions réfléchies, en un mot à la fois de connaître et de faire progresser la connaissance. C'est que tout système a un double aspect : il est à la fois *question* et *organisation*. Question, c'est-à-dire instrument à saisir les faits, pensée agressive qui inflige indéfiniment la question au réel jusqu'à ce qu'il réponde; organisation, c'est-à-dire transformation continue des faits en idées et mise en ordre de leurs rapports. La connaissance n'est ni une mosaïque de résultats empiriques ni un palais de pures idées, mais un organisme vivant qui croît en incorporant les idées aux choses et les choses aux idées : les théories d'aujourd'hui sont les faits de demain. Aussi pourrait-on établir une véritable identité entre la connaissance systématique qui progresse en questionnant et organisant sans cesse et la connaissance philosophique, qui est une réponse perpétuellement élaborée à la suprême question posée à l'existence. Platon déjà voyait dans la capacité de systématiser, dans la faculté d'aperception synthétique la marque propre du philosophe. Mais c'est sans doute Hamelin qui a poussé cette conception le plus loin. Toute connaissance pour lui forme système; le savoir consiste à découvrir l'ordre rationnel des faits, à assigner des rapports nécessaires entre les choses, en un mot à satisfaire la tendance fondamentale de l'esprit qui est, selon le mot de Leibniz, architectonique, c'est-à-dire systématique. Leibniz disait de la raison qu'elle est « un enchaînement, un système de vérités ». Aussi comprend-on qu'Hamelin ait pu définir l'empirisme comme « une négation de tout savoir », puisqu'il se contente de constater des coexistences et des successions sans les expliquer. Il n'y a de connaissance que systématique : le système a d'abord une valeur de vérité.

Il a aussi une valeur esthétique, liée d'ailleurs à la précédente. Kant n'a-t-il point défini la beauté comme Hamelin le système, une finalité sans fin, c'est-à-dire en somme une finalité interne, le tout formé par la fin et les moyens? Valéry voyait dans l'architecture l'art suprême, parce qu'il se retrouve dans tous les autres, parce qu'une chose n'est belle que parce qu'elle est harmonieuse, *architectonique*, c'est-à-dire par ce qu'il y a d'architecture en elle. C'est dire la beauté des systèmes philosophiques, œuvres architectoniques par excellence. Dans une communication sur *La*

*valeur esthétique des systèmes*, au Congrès Descartes, M. Lalo a même insisté exclusivement sur ce point. Pour lui la philosophie ne crée aucunement les valeurs de vérité ou de moralité, sa tâche est seulement de les exprimer plus systématiquement, une fois créées en dehors d'elle. Ce qui est bien dans la ligne du positivisme qui faisait en définitive de la classification hiérarchique des sciences le tout de de la philosophie. Le système n'aurait donc qu'une valeur esthétique, inscrite dans sa structure même. Ce qui caractérise essentiellement en effet l'œuvre d'art c'est qu'elle a une structure polyphonique. Le mérite de Kant est d'avoir défini le beau et le sublime comme des jeux de l'esprit humain, jeux aussi harmonieux que possible entre des facultés hétérogènes : imagination, entendement, raison, et entre des données sensibles si diverses qu'elles sont quasiment antinomiques; satisfaction désintéressée, universalité sans concept, finalité sans fin, nécessité subjective, bref légalité sans loi. De même la principale valeur des constructions philosophiques réside dans la combinaison de données venues des quatre coins de l'esprit et du monde. Leur richesse, leur fécondité est proportionnée à la quantité et à la diversité de ces données hétérogènes, qui ne peuvent parvenir à l'harmonie que grâce à une idée directrice heureusement inspirée. Les systèmes philosophiques ont une structure polyphonique. Les philosophes sont des architectes, poètes ou polyphonistes d'idées comme d'autres le sont de pierres ou de rythmes.

Que les systèmes philosophiques aient une valeur esthétique, non pas seulement d'après le style ou leurs caractères extérieurs, mais dans leur structure architectonique même, c'est ce qui est évident. Mais l'opposition du vrai et du beau est superficielle. En atteignant à la beauté, le système ne renonce pas à sa prétention à atteindre la vérité. Comme l'a noté Jeanne Hersch dans l'*Illusion Philosophique*, si même l'on considère le système achevé comme une œuvre d'art, on devra reconnaître que c'est une œuvre d'art plus *exclusive* que les autres — en ce sens qu'aucun philosophe n'a jamais fait plusieurs systèmes. Si le système philosophique n'était qu'une œuvre d'art, il devrait comme elle se suffire à lui-même, devenir indépendant de celui qui l'a construit, vivre de sa vie propre, définitive, libérant ainsi

le philosophe pour d'autres constructions. Or ce n'est pas ce qui arrive. Il y a bien une sorte de sensibilité à l'esthétique de la construction philosophique comme il y a une sensibilité à l'élégance de la construction mathématique, un sens de la beauté philosophique comme il y a un sens de la beauté mathématique, mais la philosophie — comme la mathématique — est autre chose[3]. Le système prétend à la vérité plus encore qu'à la beauté.

## II

Mais n'est-ce pas là malgré tout qu'une prétention? Les dangers de la systématisation ont été souvent mis en lumière et il suffit de les rappeler brièvement. C'est un risque inhérent au système, et qui pour ainsi dire lui est congénital, que d'en faire mauvais usage, c'est-à-dire de ne pas tenir compte de tous les faits ou de les violenter pour faire entrer de force dans la construction ceux qui ne s'y plieraient pas volontiers? *Tota methodus consistit in ordine;* toute la méthode consiste dans l'ordre, disait Descartes. Mais il y a l'ordre réel et celui que nous pouvons arbitrairement imposer aux choses. Aussi Cournot distinguait-il l'*ordre logique*, celui dans lequel nous rangeons systématiquement nos concepts, l'ordre du discours et l'*ordre rationnel*, qui est celui des choses mêmes et que nous ne pouvons connaître qu'en nous soumettant humblement à elles en dehors de toute volonté systématique. Comme dit Hamlet, « il y aura toujours plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans toute notre philosophie ». Aussi le péril est-il grand de confondre tout le réel du ciel et de la terre avec nos systèmes toujours déficients. On en vient facilement à perdre l'esprit de soumission et d'humilité sans lequel il n'est pas de découverte du vrai; on en vient même à considérer la vérité comme un objet de possession dont on s'est rendu maître. C'est l'habitude de systématiser qui nous a fait croire que nous pouvions *posséder la vérité*;

3. De même au début du *Règne de la Pensée,* Paul Decoster a montré que le philosophe ne se contente pas de produire une œuvre qui soit « un tout par soi et comme un univers dans son genre », qu'il n'use point d'une technique relevant d'une sensibilité spécifique et qu'il ignore les antinomies auxquelles l'artiste se heurte.

mais les philosophes non systématiques, un saint Augustin, un Pascal dénoncent cette idolâtrie et montrent que nous n'avons pas à posséder la vérité, mais à être possédés par elle. Aussi y a-t-il plus qu'une philosophie : toute une attitude spirituelle, dans la formule augustinienne : *verum facere se ipsum*, « se rendre vrai soi-même ». Celui qui devient vrai, qui se fait vrai lui-même communie d'être à être et rend progressivement adéquats ses rapports avec l'Être même comme avec tous les autres êtres. Mais cette transformation intime du sujet est le renversement même de l'attitude systématique qui tend à se mettre au-dessus de la vérité en la comprenant. Tel est le sens, au fond augustinien et pascalien, de l'objection que Gabriel Marcel adresse au système et qui l'amène naturellement, dans toute son œuvre, à se défier de l'*idée de vérité* au profit de l'*esprit de vérité* : « Comment en effet ne reconnaîtrais-je pas dans le besoin de systématisation d'une part le souci de perfectionner le réseau de communications qui lie nos idées les unes aux autres et de les transformer en un domaine d'un seul tenant sur lequel notre maîtrise s'exerce avec une facilité croissante, d'autre part le désir de rendre notre pensée de plus en plus transmissible, de la voir s'incarner en un tout que nous puissions regarder comme nôtre à la façon d'un objet ou d'une propriété. » Par là s'explique que les savants, qui sont bien obligés de rester en étroit contact avec le réel, donnent si souvent au mot système un sens péjoratif, quitte d'ailleurs à retrouver ses vertus sous une autre forme : « Quand l'hypothèse est soumise à la méthode expérimentale, elle devient *théorie*, écrit Claude Bernard; tandis que si elle est soumise à la logique seule, elle devient un *système.* » Ainsi le système risque toujours de masquer la complexité du réel sous la simplicité des principes, de cristalliser la pensée sous des cadres rigides qui laisseront échapper la plus grande part de la réalité ou la déformeront, de confondre en somme *logique* et *rationnel*. Le système, disions-nous, est une certaine manière d'organiser le réel pour le rendre intelligible. Mais alors la tentation est grande de rejeter hors du réel tout ce qu'on ne réussit pas à rendre intelligible et à confondre la réalité avec une représentation pauvre, schématique et abstraite du réel. Le système est *organisation* et *question;* mais ne tend-il pas nécessairement

à délaisser la question au profit d'une organisation pure, qui, comme toute autre, risque toujours de se retourner contre l'homme ?

A vrai dire, ces objections ne font qu'indiquer des précautions à prendre, des écueils à éviter. Mais il y a plus grave : le système, connaissance *impersonnelle*, peut-il rendre compte de ce qu'il y a de plus *personnel* dans l'être, de ses attitudes fondamentales et surtout de son *existence* même ? Ce n'est pas simplement depuis Kierkegaard et Nietzsche, mais depuis Pascal, depuis saint Augustion, depuis toujours que des penseurs refusèrent de systématiser leur pensée et de l'ériger proprement en doctrine, non par impuissance, mais par souci de l'existence personnelle. Tel est sans doute le sens profond de l'existentialisme contemporain sous ses divers aspects. Lorsqu'on s'abandonne à la tentation du systématique, interroge Gabriel Marcel, ne s'expose-t-on pas à oublier qu'une philosophie digne de ce nom n'est pas possible sans un approfondissement de notre condition d'êtres existants et pensants ? Historiquement les philosophies de l'existence apparaissent comme une protestation contre l'esprit d'abstraction et de système : elles ne veulent pas laisser volatiliser le sentiment de se sentir personnellement exister dans un système impersonnel. La personne est engagée, c'est-à-dire qu'elle fait partie des données mêmes du problème — et le problème dans lequel on est engagé est au-delà du problème, un *méta-problématique*, ce que Gabriel Marcel appelle un *mystère*. La personne est jetée *in medias res* entre un commencement et une fin qu'elle ignore. Constituer un système d'idées, c'est s'évader de la réalité dans laquelle elle est et qu'elle est : tout se ramène à son être personnel concret. Ainsi Kierkegaard oppose à la dialectique hégélienne la réalité de la vie individuelle, ses frémissements et ses irréductibilités; au lieu d'une philosophie du système et de la vérité, l'existentialisme propose une philosophie de la rencontre et de l'événement. Dans notre histoire individuelle tout ce qui arrive constitue un événement qui a pour nous un sens unique, intraduisible. L'existence de chaque être qui vit est une suite de rencontres, mais chaque rencontre est transformée en occasion, de sorte que le monde reçoit pour lui une signification spirituelle et personnelle que le système ne réussira

jamais à traduire. En d'autres termes, l'*esprit de système* et le *sens historique* sont difficilement conciliables. L'esprit de système tend à réduire une vie au déroulement d'une loi, à ne considérer l'événement que comme l'élément d'une série; pour la réalité historique l'événement a une valeur propre, indépendamment de son rapport au tout. L'esprit de système risque ainsi de nous masquer ce qu'il y a d'unique dans l'histoire d'une âme, ce qu'il y a de contingent dans l'histoire du monde. Aussi est-ce toujours les sentiments concrets, personnels et profonds que Kierkegaard et ses disciples opposent à l'impersonnalité du système : le paradoxe, l'ironie, l'humour, le souci, l'angoisse, qui sont tous des attitudes de la personne. L'existence est donc irréductible à un moment dialectique; elle ne peut entrer dans aucun système.

On aboutit ainsi à une véritable antinomie entre *système* et *existence*, qui apparaissent comme les deux pôles de l'homme : nous ne pouvons ni nous passer des systèmes ni nous en contenter. Cette tension est sans doute celle même de l'éternel et du temporel, du systématique et de l'historique. Aussi faut-il construire une notion du système qui donne satisfaction à la fois et au besoin architectonique de l'esprit et à la réalité existentielle qu'aucune doctrine ne saurait ni épuiser ni enfermer. Pour ce faire on pourrait utiliser la distinction de Cournot entre l'*ordre logique* et l'*ordre rationnel*, mais en l'interprétant dans un sens bien différent. Notre temps, dirions-nous volontiers, a vu la fin de la méthode logique, si du moins l'on veut entendre par là l'effort pour saisir les rapports statiques entre les idées pures en dehors du devenir historique de l'individu et de l'humanité. Ce qui la remplace c'est la méthode dialectique, c'est-à-dire la découverte progressive de l'histoire de l'esprit humain qui se connaît peu à peu en se créant à travers ses contradictions. La logique en ce sens suppose la possibilité de connaître l'homme et le monde de l'extérieur, si l'on peut dire, en les contemplant du dehors et comme du point de vue de Sirius; mais en réalité l'existant que nous sommes ne peut s'abstraire de la condition humaine et de la situation dans laquelle il se trouve. Le système, en tant qu'il voudrait être une vision *non située* des choses, se perd nécessairement dans l'abstraction; quoiqu'il y ait en

lui toujours plus que le devenir, il ne peut échapper à l'histoire. L'homme sans doute a référence à l'éternité; mais s'il veut se mettre lui-même à la place de l'éternel, il n'en donne qu'un mime qui le schématise et le trahit. Et cependant, étant donné ce qu'il est, il faut bien que l'éternité soit, non pas saisie à part, mais présente de quelque manière à toutes ses constructions. Remplacer la conception logique par la conception dialectique ne saurait donc consister, par une sorte de renversement du pour au contre, à abîmer le système dans l'histoire comme d'autres avaient éliminé l'histoire du système. Cela consistera plutôt à découvrir une notion du système qui permette d'incarner l'éternel dans le temps et qui maintienne une tension féconde entre le systématique et l'être-en-situation. La dialectique première, source de toute explication philosophique, ne peut être, disions-nous, que le dialogue du système et de l'existence. Quelle en peut être la signification ?

## III

Pour préciser une telle conception, on pourrait partir de la distinction qu'établissait Henri Gouhier entre deux types de philosophies, ou plutôt entre deux tendances complémentaires de toute philosophie : les philosophies de la vérité — les philosophies de la réalité. L'idéal de toute connaissance philosophique c'est l'intuition, le contact avec le réel. A cet idéal répondent davantage les philosophies de la réalité, qui sont précisément des efforts pour établir le contact. Mais ce terme même d'effort montre que nous ne pouvons appréhender directement la réalité : *les données immédiates de la conscience sont ce qui n'est pas immédiatement donné.* Le contact direct, l'intuition immédiate nous sont refusés. Si nous étions une réalité toute faite, peut-être pourrions-nous nous connaître d'une vue intuitive et nous posséder intégralement; mais puisque nous sommes en devenir et que nous avons à nous faire, nous ne pouvons nous connaître que d'une connaissance en mouvement qui ne se poursuit que parce qu'elle est déjà, mais qui n'est aussi que dans la mesure où il se poursuit. Si nous sommes présents, nous ne sommes pas entièrement donnés à nous-mêmes. Ce qui signifie qu'entre la connaissance et l'existence il n'y a

jamais pour nous adéquation parfaite et qu'elles ne sont l'une et l'autre que dans leur opposition continue et leur complémentarité réciproque. D'où la nécessité de construire ce qui ne saurait être directement et immédiatement appréhendé : la dialectique et le système, le *système dialectique*, sont le substitut nécessaire d'une intuition qui nous échappe. D'ailleurs l'idée même de vérité — et telle est sa fonction irremplaçable de vérification continue — suffit à établir des degrés dans le réel et à différencier la réalité authentique de celle qui ne l'est pas. La distinction du vrai et du faux oblige à un processus d'abstraction qui permettra de séparer un pseudo-réel du réel authentique : un être fini qui a l'idée de vérité est nécessairement engagé dans la dialectique, puisqu'il ne peut plus se contenter d'une appréhension désormais ambiguë de la réalité. En ce sens toute philosophie est philosophie de la vérité. Inversement il faut bien que toute philosophie parte du réel pour y aboutir à nouveau : sans quoi elle ne serait qu'un jeu de concepts. La vérité, si l'on veut, est l'intermédiaire nécessaire entre deux réalités.

Ainsi peut-on préciser la nature et le rôle du système en s'écartant de deux erreurs inverses. Il y a d'une part les philosophies qui nient le réel au profit du vrai ou plutôt veulent réduire la réalité à la vérité. Le type en est la construction d'Hamelin. Le vrai, qui épuise le réel, est le système des catégories : le monde s'identifie aux lois de l'esprit. Il n'y a de vérité que systématique, il n'y a de système que clos et bouclé sur soi. C'est une conception de ce genre, quelle qu'en soit la grandeur, qui prête le flanc à toutes les objections que nous avons rappelées. Il y a d'autre part les philosophies qui voudraient, à la limite, sans jamais y parvenir absolument, réduire le vrai au réel : elles sont avant tout recherche d'une appréhension immédiate. Mais cette obligation même d'un donné qui n'est pas immédiat implique le passage par la vérité, c'est-à-dire par la construction et le système. Comment connaîtrais-je la situation même dans laquelle se trouve la personne, sinon en la reconstruisant ? Ainsi qu'on l'a noté, dire en philosophie qu'il faut remplacer l'étude du problème par le respect du mystère n'est pas sortir de la problématique, c'est poser le problème du mystère. L'existence pure ne peut être que vécue; l'existentia-

lisme ne devient une philosophie qu'en la reconstruisant d'une manière ou d'une autre. Sans quoi on ne sortirait pas de cet impressionnisme philosophique dans lequel tombent trop souvent ses épigones. La connaissance philosophique ne saurait donc être ni pure intuition ni pure construction, mais une sorte de *réflexion progressivement intuitive*. L'intuition est bien l'idéal de toute compréhension : *videre est habere*. Mais c'est un idéal inaccessible. La connaissance humaine est militante et dialectique, c'est-à-dire conceptuelle. Elle est approchée, ce qui signifie que nos constructions s'efforcent d'enserrer toujours davantage une réalité que nous ne pouvons jamais intégralement posséder. Et nous appelons proprement *réflexion* ce mode de connaissance où l'intuition n'est pas saisie à part, mais immanente au discours, c'est-à-dire présente à nos constructions systématiques dont elle fait la valeur. Ce n'est pas le vrai, mais le réel qui est la fin de notre esprit; seulement le réel ne peut être atteint que par la médiation du vrai. Ou plutôt la réalité n'est pas atteinte *par*, mais *dans* la vérité. Ce qui aboutit à une conception qu'on pourrait appeler du *système ouvert*. Et ouvert en deux sens. D'abord en celui-ci qu'aucun système ne pouvant épuiser le réel en tant qu'existant, il est légitime qu'il y en ait une multiplicité qui donnent sur lui des vues convergentes. Ensuite en cet autre que notre méthode de connaître ne peut consister en la méthode éclectique d'une juxtaposition de systèmes divers, que nous avons besoin pour comprendre d'un système personnel, mais que ce système étant instrument et non fin doit toujours se parfaire et se compléter par une sorte d'intussuception progressive du réel.

D'abord la notion de *système ouvert* implique la légitimité en même temps que la nécessité de systèmes multiples. Ce qui est scandale pour l'apprenti devient exigence pour le philosophe. D'où l'erreur qu'il y a à opposer ou à confronter des systèmes alors qu'il convient de les utiliser au contraire pour questionner le réel. L'existence authentique est la source de toute philosophie : philosopher c'est universaliser une expérience spirituelle en la traduisant en termes intellectuels valables pour tous. Les systèmes nécessairement multiples, comme les expériences, communient cependant en s'ouvrant tous à l'expérience intégrale. Définissant la

Philosophie comme la description de l'expérience, Le Senne a montré que celle-ci était inépuisable : toutes les philosophies sont donc comme des *publications de la Philosophie*. On pourrait dire la même chose de la théologie. Au point de vue religieux le donné c'est la Révélation. Les vérités révélées par Dieu aux hommes ne constituent pas un système perfectible, mais un véritable donné brut, un dépôt confié à l'Église. Dégagé de l'imperfection des formules et des systèmes qui l'emprisonnent, ce donné est invariable. Mais en lui-même, en tant que donné pur, il est inaccessible à l'homme, il est à la fois la source et la limite de toute théologie comme l'existence l'est de toute philosophie. Pour le chrétien il se trouve sous la forme la plus simple et la plus concrète dans les Écritures; mais déjà il y a subi une première élaboration, une certaine systématisation ou plutôt il ne peut être *révélé* sans être *exprimé* et donc inséré dans certaines liaisons intelligibles. L'homme ne peut comprendre que ce qui est traduit dans un langage et systématisé au moins dans un conte, une parabole, une simple narration. Si l'on veut s'efforcer de mieux pénétrer ce donné et de le comprendre davantage, il faut bien construire des systèmes qui en seront des vues fragmentaires et complémentaires. Telles sont les diverses théologies dont nous dirions volontiers qu'elles sont des *publications de la Théologie*. Leur multiplicité, bien loin d'être un scandale ou un paradoxe, est la marque même de l'indéfini effort humain pour mieux comprendre une réalité inépuisable. Ainsi l'idée d'un seul système, bouclé sur soi et englobant tout le réel, est-elle proprement inintelligible. Si nous parvenions à enfermer le Réel dans un seul de nos systèmes, c'est qu'il serait fini, que nous le dominerions, qu'il n'*existerait* pas, mais serait notre œuvre. La Réalité, au contraire, se reconnaît à ce signe qu'elle n'est pas fabriquée par nous, qu'elle déborde toujours nos systèmes, qu'elle s'impose à nous, nous résiste et nous dépasse. C'est donc l'impuissance où est l'homme d'atteindre toute la Réalité et d'égaler sa connaissance à l'*exister* — même à son propre *exister* — qui rend la variété des systèmes non seulement légitime, mais nécessaire. L'infinie diversité des vues fragmentaires est le substitut indispensable d'une vue intuitive et globale qui ne pourrait être le fait que d'un esprit infini. La variété des systèmes intellec-

tuels est l'hommage même que des esprits finis rendent à l'inaccessible unité, à l'infinie simplicité de l'Intuition idéale.

Mais si la diversité des systèmes est légitime, l'unité du système est nécessaire pour chacun : une multiplicité de points de vue s'impose aux hommes, mais chaque homme n'en peut avoir qu'un. Ainsi nous ne pouvons ni nous passer de système, ni juxtaposer des systèmes divers, ni adopter un système clos et définitif. Tout système est vrai en tant qu'il est une vue sur le réel, faux en tant que cette vue prétend être intégrale. Malgré les mots l'erreur commence lorsque le système devient systématique. Aussi serait-il à peine paradoxal d'affirmer qu'il est bon dans la mesure où il est déficient : sa déficience est un appel vers quelque chose de supérieur, elle est la marque et que nous sommes finis et que nous reconnaissons cette finitude, puisque nous admettons quelque chose au-delà de ce qui est fabriqué par nous. Toute existence finie est aspiration, c'est-à-dire inquiétude. Et plus encore une existence pensante. L'inquiétude est alors ce qui la pousse à créer un système afin d'appréhender le réel et à le dépasser sans cesse pour le reconstruire toujours. C'est ce qu'a bien vu un philosophe intellectualiste, à la pensée austère et exigeante, Paul Decoster : « L'inquiétude, dit-il, est la seule valeur philosophique et permanente. Elle est l'expérience que nulle expérience ne contredit. Les systèmes passent et elle demeure. L'intensité de notre angoisse donne la mesure de la profondeur de notre pensée. Tendue vers la possession souveraine, l'inquiétude passe, en réalité, toute réalité. Elle est en nous la marque de l'Être... L'inquiétude constitue le fait primitif au-delà duquel on ne remonte point. » Telle est bien en effet l'inquiétude première, source et animatrice de tout système; en un sens elle est au-delà même de la raison, car « elle évite toute espèce de détermination objective[4] ». Mais pour comprendre et penser

4. C'est Decoster encore qui a insisté sur le caractère « existentiel » de l'inquiétude. Pour lui, elle se différencie du doute qui est à la réflexion rationnelle ce que l'inquiétude « est à la pensée prise en son intégrité ». L'âme inquiète ne doute pas qu'elle n'existe : « elle n'en est que trop sûre; elle veut s'égaler à l'Être et ne sait où se prendre...; elle est une lutte de tous les instants dont mon existence est l'enjeu ». Le système n'est qu'un effort indéfiniment poursuivi pour égaler la connaissance à mon existence inquiète.

l'homme ne peut se passer de *déterminations objectives*; les systèmes sont ceux que l'inquiétude crée et dépose le long de la longue route humaine. Le penseur est celui qui sait en quelque sorte enfermer la plus profonde inquiétude subjective dans le système objectif le plus cohérent. *Comprendre en somme, c'est objectiver une inquiétude dans un système;* mais en même temps l'inquiétude foncière reste immanente au système pour l'ouvrir sans cesse et le promouvoir toujours.

*
* *

Tel est, à notre avis, le sens original de la méthode blondélienne, aussi opposée à la systématisation qui prétend se boucler sur soi à la manière d'Hamelin, qu'à la défiance envers tout système qui caractérise cette espèce d'impressionnisme existentialiste, de pointillisme p hilosophique qu'on trouve dans une grande partie de la philosophie moderne. La philosophie blondélienne de l'insuffisance établit, en même temps que l'incoercible besoin d'achèvement de notre pensée, son impuissance foncière à s'achever naturellement, tenant compte ainsi et de l'absolue nécessité de systématiser pour penser et de l'irrémédiable déficience de tout système. Ce qui permet de concilier et la légitimité des systèmes multiples et l'obligation pour chacun de nous de refaire indéfiniment son propre système. La pensée humaine se caractérise à la fois : 1° par une capacité de construire, par un besoin de systématisation — et c'est la grandeur du *moi constructeur* si bien analysé par Kant : on peut sans doute aller au-delà du criticisme, mais on ne saurait en aucun cas revenir en-deçà —; 2° par un certain sentiment de l'insuffisance de tous les systèmes et de toutes les constructions, par une remise continue en chantier de tous les édifices précédemment élevés, par une réponse à un appel qui retentit sans cesse en nous, autour de nous, au-dessus de nous. Entre le connaître et l'exister le dialogue est sans fin, et notre vocation propre est d'être ce *système agissant* qui se dépasse toujours lui-même, non en cessant d'être soi, mais en s'ouvrant toujours plus à cet au-delà de toute connaissance et de toute existence par lequel seul nous connaissons et nous sommes.

JEAN LACROIX.

# L'EXISTENCE BLESSEE

## (*Esquisse existentielle anti-phénoménologique*)

Tout lecteur averti de la littérature contemporaine sentira dans ces pages comme les relents d'un *A la Manière de...* Qui pis est, tout lecteur, même ignorant de la mode, y sentira comme une odeur de pamphlet. Je demande qu'on veuille bien excuser cette double disgrâce que je suis le premier à déplorer. Elle était presque inévitable, peut-être sera-t-elle salutaire.

### I

### L'ÊTRE DE LA BLESSURE

Réellement, ça ne m'a pas fait mal. Ce n'était pas une douleur. C'est apparu, ça s'est situé d'emblée, *au delà de la douleur*. J'ai senti quelque chose. Pour en donner idée, je dis volontiers, quoique je n'aie jamais reçu de coup de bâton, que ça m'a fait l'effet d'un coup de bâton *sec*, parfaitement sec. En même temps j'ai senti mon bras « paralysé », c'est-à-dire des fourmillements caractéristiques dans la main, comme quand on se cogne le coude sur un meuble, ou qu'on s'est endormi dans une fausse position. Le coup sec appartient à la catégorie du toucher, le fourmillement aussi; rien qui entre dans la catégorie de la douleur. Celle-ci n'est apparue que beaucoup plus tard.

Ce point me paraît important, car la douleur trouble tout. Elle envahit la conscience, elle s'impose, elle fait le vide; elle couvre de ses flots, de ses flammes, l'essentiel. L'absence de douleur vous laisse intact, en quelque sorte, quoique blessé. Vous gardez votre calme et votre lucidité, votre psychologie reste normale, équilibrée, et vous expérimentez la blessure *elle-même en elle-même*, comme aurait dit Platon.

Donc un choc instantané, accompagné d'un fourmillement qui se prolonge après lui. Et tout autour un immense étonne-

ment, ou plutôt une *surprise*, sans raison consciente, sans motifs précis, mais cependant très vive. Or c'est cela qui me paraît intéressant et que je voudrais analyser d'un peu près.

La surprise était-elle dans la nouveauté de la sensation, dans sa brusquerie, dans sa localisation ? Sans aucun doute. Mais elle dépassait, et de beaucoup, sans aucun doute non plus, le domaine de la simple sensibilité physique.

Je ne suis pas borné au point de m'être jamais pensé invulnérable; et quand on se tient debout, les deux mains dans les poches, devant un fusil-mitrailleur en train de pétarader, on doit bien s'attendre, quoique « dissimulé aux vues », comme dit le Règlement de Manœuvre, à recevoir quelque chose. Seulement je n'y pensais pas : j' « observais ». D'où la surprise.

Oui, mais il y a sûrement autre chose. Je m'étais déjà *pensé* blessé. Je m'étais même *imaginé* blessé, et moins d'un quart d'heure auparavant. C'est l'épreuve du bombardement. Vous êtes couché par terre, à plat ventre, le nez dans l'herbe, ou bien tout recroquevillé dans un trou, et vous pensez : « Qui est-ce qui va prendre ? Moi ? Ma tête, ma jambe, mon bras ? etc. » Donc je devais être préparé. Pourtant non, et voilà le point. Il y a un abîme entre l'idée d'être blessé et l'attente d'un éclat d'obus dans la jambe. Il y a un abîme plus profond encore entre l'imagination d'une balle dans le bras et le coup de bâton. La différence est simple, elle consiste en ce que la blessure est un fait, elle arrive, elle est là, elle *existe*.

Peut-être y a-t-il encore ceci. Je m'étais attendu, préparé mentalement, à souffrir. Quand j'imaginais une blessure, je l'imaginais douleur (coupure, brûlure) s'irradiant, submergeant, me faisant rouler, tordre, gémir et crier. La surprise résiderait donc dans la sécheresse absolue du coup ? C'est vrai, mais ce n'est pas tout à fait vrai. La sécheresse était non seulement qualitative, mais *ontologique*. Mon imagination avait eu beau se surexciter, elle était restée vague, légère, élastique, irréelle; elle voltigeait de la jambe à la tête, elle rebondissait du bras au cou; elle ne se fixait pas, — les possibilités étant infinies. La blessure, elle, est exacte, dure, précise, effilée, pointue, — définie. Être sèche, ce n'est pas sa manière d'être, c'est son être.

L'on m'objectera peut-être que j'exploite (dans le mauvais sens du mot) mon expérience. Si j'avais souffert, comme tant d'autres, je ne dirais pas cela; je devrais décrire le fait autrement, — comme volumineux, par exemple, ou comme écœurant. Bien sûr; je ne suis d'ailleurs pas sans savoir ce que c'est qu'être endolori. Mais blessure n'est pas nécessairement souffrance, et puisque les deux choses m'ont été données dissociées, successives, j'en profite.

Donc surprise. J'ajouterai surprise *pure*. Aucun halo de haine ou de ressentiment; pas de regret; ni révolte, ni résignation, ni tristesse, ni joie, ni crainte. Pas la moindre ébauche de réaction qui puisse se traduire par « c'est bête », ou « c'est absurde ». C'était une pure *constatation* : « je suis touché »; l'impression de la contingence du fait. Je crois avoir dit tout haut ce seul mot : « Ah! » Si je ne l'ai pas dit, peu importe; ce fut cela, et rien d'autre ni rien de plus. Et cela, je le développe et traduis conceptuellement de la manière suivante. « Je suis touché » n'est pas un jugement nécessaire; mais ce n'est pas non plus une impossibilité. C'est un donné brut, strictement original, irréductible. Mon « Ah! » répondait en quelque sorte au surgissement du réel hors du néant, à la transcendance du fait par rapport au possible.

J'admets facilement qu'il y a là-dedans une bonne part d'individualité. J'avouerai donc mes tares. Je ne sens pas mon estomac chavirer quand je découvre l'existence d'une racine; au contraire, elle m'*émerveille*. — Quand j'éprouve, dans l'angoisse, mon être menacé, le monde chancelant, j'appelle cela : « crise », et j'essaye de le *comprendre* et d'y remédier. — La plus grande part de moi-même se révolte quand la souffrance m'affronte et m'envahit; mais ce n'est pas par la révolte que je tâche à me conquérir : c'est en utilisant la souffrance, donc en surmontant la révolte. Bref, mon profil psychologique n'est pas de l'espèce *tragique*, mais plutôt de l'espèce *intellectuelle*. Voilà probablement pourquoi la découverte de l'actuel, de l'existant, comme tels, si blessant qu'ils aient été, fut un instant de pure surprise. Quoi qu'il en soit de l'analyse, je déclare le fait.

Mais cela dit, aussitôt je dois me reprendre et me corriger. Ma blessure existe et mon « Ah! » la constate. Mais ma blessure existe-t-elle ? Ce n'est pas évident.

Vous pensez à la balle. La blessure est la balle. L'ennui est qu'il n'y a pas de balle. Personne ne l'a vue, ni mon Boche, ni moi, ni plus tard le toubib, car elle n'a fait que *passer*, traversant tout, — capote, veste et chemise, peau, chair et os, chair et peau, chemise, veste et capote, — pour aller se perdre Dieu sait où. Ainsi mon expérience d'une blessure au bras par balle ne comporte pas de balle.

C'est une absurdité ? Non, c'est à peine un paradoxe. L'expérience brute est ce que j'ai dit : le surprenant coup de bâton. Le fait a surgi du néant : le voilà, « Ah! ». C'est tout. Il est donc bien *absurde* ? Pas du tout. C'est vous qui l'êtes, si vous déclarez qu'il a commencé d'exister sans cause. Cela, l'expérience ne le

dit pas; elle s'en garde bien, ignorant profondément l'idée de causalité.

Il faudrait tout de même arriver à comprendre qu'il y a quelque différence entre une *absence* et une *privation*, entre présenter un fait sans présenter sa cause et présenter un fait comme n'ayant pas de cause. Et il faudrait aussi se rendre compte de ce qu'on veut dire et de ce qu'on fait quand on déclare absurde un événement, une chose, un existant.

Si l'on entend par absurdité la simple *contingence*, d'accord. C'est un abus de mots, un amour assez puéril du clinquant verbal, mais la faute est vénielle, étant puérile. Si l'on entend par absurdité non pas seulement l'absence, mais la privation de raison, alors c'est très grave. C'est un péché mortel.

Car voici le mécanisme. Vous rencontrez un fait que l'expérience vous offre généreusement; aussitôt vous allez chercher le principe de causalité, vous le saisissez avec votre intelligence et vous l'étouffez; puis vous laissez tomber son cadavre sur le fait et vous déclarez à la ronde que l'expérience vous a donné un fait à l'odeur cadavérique. Autrement dit, vous appliquez le principe de causalité à l'événement donné, pour le déclarer absurde, — tout en vous retenant de l'appliquer à la recherche de la cause, pour ne pas dépasser le donné. Je ne trouve pas de mot assez fort pour stigmatiser ce manège. C'est pire que de la décadence intellectuelle, c'est pire que de la décomposition, j'appelle cela...

Mais réservons l'invective. Ce couplet, je suppose, prépare assez les voies; personne ne s'étonnera de m'entendre parler maintenant de la balle qui m'a blessé.

L'être de la blessure est la balle ? Une seconde fois je réponds : non. La balle a fait la blessure, et puis elle s'en est allée. Elle n'est pas restée là pour soutenir son œuvre dans l'existence, pour constituer l'être de la blessure. Je veux bien que le coup de bâton, qui marque l'entrée de la blessure dans l'existence, soit la balle en voyage. Mais la blessure n'est pas la présence de la balle; elle est seulement sa trace, ou son souvenir.

La blessure existe-t-elle, alors, *en soi*, comme on dit, en elle-même ? Aucun sens. Car en quoi consiste-t-elle ? Elle consiste toute en ce que mon bras est troué, mon os brisé. Elle persistera tant que le trou ne sera pas bouché, l'os réparé; alors elle cessera d'exister. En elle-même, elle n'est qu'un *trou*, un manque, une privation. En elle-même elle n'est rien, elle est *néant*. C'est moi qui porte la trace, qui garde le souvenir, de la balle, — dans ma chair. La blessure n'existe qu'en m'affectant, *comme affection*, et comme affection négative.

Essayons de serrer la chose de plus près encore. De nouveau j'avouerai que mon expérience est privilégiée, car elle me donne

toutes sortes de facilités. Mais je fais bon marché de la facilité. J'y renonce et me porte aux extrêmes. D'un côté j'admets que la balle aurait pu rester fichée dans mon bras; de l'autre, j'imagine que mon bras s'est refermé derrière la balle à mesure qu'elle l'a traversé. Eh bien, je dis : peu importe; le temps ne fait rien à l'affaire et la blessure, en aucun cas, n'est rien.

La première hypothèse, du reste, n'est guère embarrassante. La balle plantée dans l'os a tout l'air de porter la blessure. Oui, mais ce n'est qu'une approximation. Son rôle n'a pas changé du fait qu'elle s'est immobilisée : *elle blesse* en permanence au lieu de blesser en passant. Elle empêche l'os de se reformer, ce qui est strictement la même chose que de le briser une première fois. La balle plantée, dirais-je, c'est comme si toutes les balles de l'Armée allemande, les balles de la rafale, du chargeur, des sacs, du parc, etc., se succédaient au même endroit sans interruption. Le chirurgien qui l'extrait arrête (enfin!) cette hallucinante procession.

Bref, la balle joue le rôle de cause, et ne peut jouer que celui-là. C'est moi qui *porte* le trou qu'elle *fait*.

La seconde hypothèse n'est pas si bizarre qu'elle peut le paraître. Partons de cet événement : la rafale. Une balle m'a touché, les autres non. Mais celles-ci n'ont pas été pour autant complètement inoffensives; elles ont blessé l'air au passage. Cela s'entend bien : il piaule. Mais cela ne dure pas; l'air se reforme aussitôt, et son piaulement exprime sa cicatrisation brusque tout autant que son déchirement. Or la comparaison est instructive, car telle serait l'existence de ma blessure si elle se réduisait au coup de bâton : aussitôt disparue que produite.

Mais même prise ainsi dans un présent quasi ponctuel, la blessure n'existe que dans son sujet. La blessure de l'air est en l'air. Le coup de bâton n'a d'être qu'en moi, par moi vivant et existant.

Élargissons enfin les perspectives. Ma blessure colle si parfaitement à moi, elle s'identifie tellement bien à mon être que le rapport est devenu réversible. Pendant des mois, les chirurgiens de l'hôpital m'ont appelé un « humérus », « l'humérus ». Ils avaient raison. Pour ceux qui sont chargés de me soigner, mon être se concentre en mon bras, et mon bras en son trou. Mais la blessure est moi.

Ainsi la blessure n'est rien; moi seul existe; mais maintenant *j'existe blessé.* Qu'est-ce que cela signifie ?

## II

### L'être blessé

Cela signifie d'abord que mon sang coulait abondamment dans ma manche, le long de ma capote, sur mon soulier, par terre, — et que ma vie, comme on dit, s'écoulait avec lui. A vrai dire, pas plus que de la balle, je n'ai eu connaissance de cet épanchement. Si je le note, c'est pour que la suite n'apparaisse pas gratuite ni « absurde »; mais ce n'est pas, cette fois, me semble-t-il, un élément intéressant de l'expérience. Je crois préférable, après avoir décrit les faits, d'orienter mes réflexions dans une autre direction.

Je me suis donc senti touché. Je tiens au mot *touché* parce qu'il est exactement adapté à ma situation; il est simple, froid, pur de tout pathos, exempt de résonances tragiques. Et pourtant, c'est *moi* qui étais touché, je veux dire tout moi-même. En temps ordinaire, mon bras n'est guère qu'une partie de moi; à ce moment je me suis senti touché profondément, dans mon être, ou plutôt dans mon existence. Pour bien rendre le phénomène, il faut et il suffit de donner aux termes de « défaillance » et d' « évanouissement » leur sens plein, c'est-à-dire celui d'un *anéantissement* progressif.

Comme je l'ai dit, tout a commencé par un temps mort, une mesure pour rien : « Ah! ». Puis mon attention s'est trouvée ramenée sur moi, et ma vie psychique exaltée. Une foule de pensées, de sentiments divers, ont foisonné dans ma conscience. Quels ? J'ai décidé de les passer sous silence. Je ne crois pas qu'ils aient d'importance, autre du moins que psychologique et morale; mais si je me trompe, s'ils ont une portée phénoménologique, et si ma description se trouve mutilée par mon silence, eh bien, je le dis tout net : tant pis; un homme n'est pas un cobaye, mon secret est à moi.

L'essentiel est ceci : j'étais touché, mais non pas, pour ainsi dire en surface, non pas dans mon activité psychique, non pas dans le nombre et la précision de mes états de conscience, — en dessous de ce plan-là.

Mon existence était atteinte, je me sentais *blessé de plus en plus*, quant à l'intensité de la blessure, s'entend (et sans douleur, encore une fois), comme si la blessure était quelque chose de positif qui me ronge du dedans, — non moi mais ma vie, c'est-à-dire moi tout de même, mais dans cette indéfinissable qualité qui me faisait qu'avant j'étais mieux, plus, — qu'avant

j'étais, simplement. Si j'ose dire, cela touchait non *je* mais *suis*. *Je* s'activait, au contraire, et cogitait ferme; mais *suis* diminuait en même temps, de sorte que *je* s'anéantissait doucement avec toutes ses pensées vives et précises.

C'est seulement un peu plus tard que *je* s'est trouvé ralenti. Je suis revenu sans hâte au fossé qui nous servait de tranchée; je me suis assis sur le bord en disant : « Voulez-vous voir à mon bras »; Lacroix s'est emparé de sa trousse, en a tiré des ciseaux et s'est mis à couper ma manche. C'est alors que *suis* ayant baissé au dessous de je ne sais quel seuil, *je* a été blessé lui aussi. Et ce fut très brusque. Ma conscience, si pleine jusque-là, s'est vidée d'un coup, à part cette pensée surnageante : « Eh la! » Traduisez : « Je vais perdre connaissance. »

Ici je dois parler peut-être un peu du Monde. Je ne dirai pas qu'il a été blessé avec moi, car ce n'est pas tout à fait cela. Au moment du coup de bâton, j' « observais » attentivement; j'étais dans le Monde plutôt qu'en moi. Ramené à moi, je me suis désintéressé du Monde. Il s'est estompé. Mais ce n'était pas encore une blessure. Les arbres n'ont pas vacillé, ni chancelé, ni tourné, ni flotté; ils sont restés eux-mêmes, bien plantés; seulement, ils sont passés à l'arrière-plan. Mais dès que j'ai été assis au bord du fossé, le Monde a repris de l'importance. Je regardais fixement Monmarlou, dont la bonne figure ronde était à quelques pouces de la mienne; je remarquai qu'il était un peu bizarre, pâle, tiré, la bouche entr'ouverte. Très précis. Puis il s'est fondu lentement dans un ensemble, se confondant avec le buisson de ronces et de bouleau derrière lui. Il s'est pour ainsi dire absorbé dans le décor, et c'est tout l'ensemble, devenu presque indistinct, qui a brusquement sombré.

Je n'en fais pas une loi, mais je marque la corrélation. La blessure a rongé l'existence de ma conscience avant de s'en prendre à son contenu. Elle a rongé, par un processus inverse, le contenu du Monde avant de s'en prendre à son existence. Puis les deux routes se sont rejointes, et tout a disparu dans la nuit à la fois.

Ainsi l'être blessé, tel que j'ai pu l'expérimenter, est une conscience en cours d'atténuation. Or ce phénomène ouvre, quand on y réfléchit, des horizons peut-être intéressants sur la réalité humaine.

Et tout d'abord sur la conscience. Elle consiste, dit-on, à se distinguer, se séparer de soi-même, à prendre du recul par rapport à soi-même. L'être conscient est donc en quelque sorte un être « décomprimé », et l'acte de conscience revient à « se néantiser ». L'image est agréable, et l'idée semble profonde; pourtant elles ne me satisfont guère, ni l'une ni l'autre.

Je perds conscience. Est-ce par défaut ou par excès de recul ? Impossible de trancher cette question capitale. Le résultat est le même, soit que je m'écarte de moi si loin que je cesse de pouvoir me saisir, soit que je me rapproche de moi si près que je cesse encore de pouvoir me saisir. En d'autres termes, ma conscience s'évanouit aussi bien si je me **décomprime à l'excès,** c'est-à-dire si *j'explose*, que si je me comprime à l'excès, c'est-à-dire si *je m'aplatis*. Je ne crois pas qu'on puisse en sortir tant qu'on reste exclave de ces images; on oublie l'essentiel, à savoir que la conscience est un *acte*.

On ne l'oublie pas; on définit au contraire la conscience comme un acte, un acte de « néantisation ». Mais cela ne nous avance guère, car la néantisation est tout le contraire d'un acte. Pressons un peu le jargon; nous obtenons ceci : je *m'anéantis* dans la mesure où je *cesse* de me *néantiser*. C'est un peu lourd à digérer. Je veux bien que les mots n'aient pas tellement d'importance, mais ils ont tout de même une certaine importance. En l'occurrence, ils signifient que la conscience est d'ordre négatif, et que c'est la blessure, au contraire, qui est d'ordre positif. La blessure est le grain de sable qui arrête le fonctionnement de la pompe à faire le vide; et la conscience étant précisement le vide intérieur, elle s'évanouit *ipso facto*.

Si vous posez en principe que tout est absurde, je n'ai plus rien à dire. Votre théorie réalise en perfection son idéal, et vous avez tout lieu d'en être satisfait. Autrement non.

Pour qui n'est pas poëte, la conscience se présente comme un *acte de connaissance*. Elle comporte bien un dédoublement de l'être conscient en sujet et en objet : *je me* connais; mais ce dédoublement n'intéresse que l'ordre de la connaissance ou de l'intentionalité : je me *connais*. Dans l'ordre de l'être, au contraire, la conscience répugne à toute espèce de « distance » entre *je* et *moi;* elle est une manière pour moi de coïncider avec moi-même. *Je suis moi;* et c'est parce que je suis moi que je puis avoir conscience de moi; c'est parce que je suis moi que la connaissance de moi est conscience, et non pas une connaissance de type « mondain », comme quand j'essaye de me penser de la même manière qu'un autre homme se représente ma personnalité.

Dans cette perspective, l'évanouissement n'a rien à voir avec une explosion ou un aplatissement. C'est un défaut, puis un arrêt, de l'acte par lequel je me connais subjectivement et m'élève d'ordinaire à un niveau d'existence supérieur à celui des choses.

Là gît le mystère, je veux dire au plan de l'existence, plus profond que le plan de la conscience. Encore faut-il se garder de

pervertir les notions, car alors on se perd, non pas dans le mystère, qu'on escamote, mais dans la logomachie, ce qui est bien la pire des disgrâces.

Le mystère est cette activité dévorante d'une blessure qui n'existe pas. La blessure n'est rien, et tout se passe comme si elle était quelque chose, une chose en moi douée d'un certain pouvoir négateur, d'une puissance d'anéantissement. Comment comprendre cela ?

Il faut tenir ferme aux principes établis. Moi seul existe, c'est donc moi qui *m'anéantis*. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Que je *fais* quelque chose ? Certainement pas; je ne fais rien de positif, ni dans le domaine volontaire ni dans aucun autre domaine; je ne me *suicide* pas, ni dans l'ordre physique, ni dans l'ordre psychologique, ni dans l'ordre ontologique. Cela signifierait bien plutôt que je *manque à faire* quelque chose. Mais quoi ? Rien de spécial, sans doute; tout à la fois : être, exister. Le mot *faire* ne convient donc pas, il est trop étroit, superficiel; même *agir* est insuffisant; mieux vaut dire que je manque à *exercer l'acte d'exister.*

Voilà le ver au cœur du fruit; voilà, plutôt, la fêlure qui se propage aux flancs du cristal. Ils accomplissent leur œuvre de mort en secret. Regardez : il n'y a rien; mais le fruit se flétrit, mais le vase est brisé. Préférez-vous à ces images celles de fatigue et de vieillesse ? Je dirais volontiers que ma défaillance fut un phénomène de vieillissement accéléré. Même en pleine santé, « je m'échappe à moi-même », comme disait Montaigne, et Pascal après lui; mon être coule entre mes doigts serrés; je ne puis pas le retenir. Mais je le rattrape, en quelque sorte, et je parviens, somme toute, à me conserver existant. Blessé, je suis fatigué, profondément, ontologiquement fatigué. Je ne puis plus serrer les doigts, et c'est bien là le pire. Je ne peux même pas dire que mon être m'échappe, puisque je ne fais rien pour le retenir; il m'abandonne, il me déserte parce que je m'abandonne et me *détends.*

Ainsi je vous laisse pour compte votre « néantisation ». C'est à mes yeux une notion pervertie, une théorie sans fondement ni bon sens. La conscience, l'existence, sont des actes par quoi j'émerge des choses, du néant. Ce sont, veux-je dire, de vrais actes, positifs, sonnant plein, m'apportant des perfections qui, si fragiles qu'elles soient, sont un bénéfice inappréciable.

Le négatif est la blessure. Et sans doute je suis toujours un peu blessé, en ce sens qu'à nul instant de ma vie je n'existe absolument. Mais je dois maintenir deux choses. D'abord qu'il y a une différence radicale entre les deux sortes de blessure, l'une étant congénitale ou naturelle, tandis que l'autre est accidentelle

et d'origine étrangère. Ensuite que toutes les deux sont juste le contraire d'un acte, l'une étant absence et l'autre privation de perfection.

Ainsi donc, être blessé, c'est tendre vers l'anéantissement. J'existe quelques instants encore, mais d'une existence qui décroît rapidement. Évanoui, enfin, qu'en est-il de moi ? Est-ce que *j*'existe, est-ce que *je* suis ?

## III

### L'Être du blessé

La question serait vite réglée si je ne m'étais pas réveillé : je ne serais pas là pour la poser. Un autre, peut-être, méditerait sur ma mort; mais la question me concernant serait de la forme : « existe-t-*il* ? », non de la forme : « existé-*je* ? » qui est la seule intéressante. Si je m'interroge aujourd'hui sur mon anéantissement, c'est que je ne me suis pas anéanti définitivement ce jour-là. Ai-je même un seul instant sombré dans le néant ?

Revenons aux faits pour compléter l'expérience.

Je viens d'employer le mot « réveil »; mais s'évanouir n'est pas s'endormir, c'est beaucoup plus radical, inéluctable, profond, — facile. Réveil est donc trop faible. Retour à soi ? Cela va mieux; mais n'oubliez pas le Monde : *présence* au Monde et à soi-même, après cette absence momentanée. Oui. Pourtant il manque une nuance, ou plutôt, me semble-t-il, un trait essentiel. Présence dit trop et pas assez tout à la fois, car, après tout, étais-je absent, évanoui ? C'est la question même. Alors il ne reste plus qu'à se réfugier sur le terrain ferme de la psychologie : le réveil, le retour, c'est d'abord et avant tout reprendre *conscience* ou *connaissance*.

En fait, le réveil fut une sensation de brûlure à la gorge; strictement cela, ni plus ni moins. Guillerat ayant trouvé moyen, je ne sais comment, de me faire avaler une rasade de sa réserve de cognac, je me suis retrouvé dans la brûlure et dans la toux. Rien de plus prosaïque, n'est-ce pas ? Surtout que ce fut sans pensée, ou presque. La totalité de mes réactions conscientes se résumerait assez bien dans cette exclamation : « Tiens! ». Mais ce n'était pas cette fois de la surprise. Impossible de traduire ce « Tiens! » par l' « Où suis-je ? » des romans, ni par « Qu'est-ce que j'ai eu ? », ni par aucune autre interrogation. Était-ce par manque d'une présence d'esprit suffisante, ou parce que le réveil de la mémoire fut contemporain de celui de la conscience ? Les deux sont vrais ensemble, probablement.

En tout cas, ce fut la constatation pure du fait d'exister; sans le moindre étonnement, comme d'une chose normale, allant de soi. Et devant mes yeux, aussitôt, surgit la figure de Monmarlou et celle de Guillerat, — ils ont l'air soulagés sur fond de broussaille, — et Lacroix qui achève de serrer son garrot en disant : « Ça va mieux ? » — et quelques piaulements de balles alentour, — le Monde. Ce fut brusque et total, tout ensemble, tout d'un coup; pas de phases dont j'aie souvenir.

Et je ne puis même pas dire que le Monde était jeune, ou frais, plus vif ou plus dur qu'avant; non, mais pas moins non plus. Il était comme d'habitude. Il était. Et moi aussi, j'étais. Mais pas tout à fait comme d'habitude : assez diminué, nettement abruti; la tête vide, un peu légère, et d'une façon générale passif, inerte, lent.

Un commencement de souffrance, un prélude à la souffrance attire mon attention. C'est à la main. Je regarde : elle est bleue. Alors je pense, avec un long intervalle entre chaque mot : « Tiens ? » — « Ah! c'est le garrot! » — « Déjà! » — « Qu'est-ce que ça va être tout à l'heure! » Mais c'est à peine une ride sur une conscience *plate*, je veux dire sur un abîme d'*indifférence*.

Ces brèves notations, je crois, suffisent à mon dessein. Sous une apparence anodine, elles contiennent une charge de dynamite amplement suffisante pour faire sauter les casemates du Mur de l'Atlantique, je veux dire les bases de l'existentialisme allemand qui continue parmi nous son entreprise d'avilissement.

Personne ne me fera jamais croire que je suis mort et ressuscité. L'expérience d'être blessé est celle d'une conscience évanouissante, mais ce n'est pas l'expérience de la mort. Est-il même possible d'avoir une *expérience de la mort* ? Il convient ici d'être épicurien, ou parménidien, ce qui revient au même en l'occurrence, — et de dire : tant que je suis, la mort n'est pas; quand la mort est là, je ne suis plus. Il est bien possible, d'ailleurs, que la mort, même si elle survient pendant l'évanouissement, s'annonce par des phénomènes originaux; qu'il y ait donc une *expérience du mourir* au delà de la conscience. Mais cela, c'est une hypothèse absolument gratuite; je n'y suis pas allé voir, et si j'y avais été, je ne serais pas là pour le raconter. Personne, à cet égard, ne peut prétendre à faire figure de privilégié, — sauf Lazare, et la fille de Jaïre, et le fils de la veuve de Naïm, et quelques autres encore. Mais par malheur, aucun de ces ressuscités ne s'intéressait à la phénoménologie en général, ni à l'existentialisme en particulier.

Et voici la portée de cette remarque.

D'abord, chaque fois que quelqu'un prétendra me parler de *sa*

*mort* en phénoménologue, je lui rirai au nez. Le point de vue où il s'est placé lui interdit absolument ce saut dans l'inconnu.

Quand on caractérise la réalité humaine comme *être pour la mort*, je réponds : « Qu'est-ce que vous en savez ? » Je ne doute aucunement, à part moi, cela va sans dire, que je mourrai; et je suis tout à fait d'accord qu'on ne peut rien avancer de valable sur l'homme si l'on ne tient pas compte du mur qui borne son horizon terrestre. Mais cela, c'est de la « métaphysique » et non plus de l' « ontologie », pour employer votre langage décadent, car vous cessez de décrire les phénomènes eux-mêmes, vous faites œuvre d'intelligence et même de raison.

En effet, ni l'analyse de votre être, tel qu'il vous est donné, ni l'analyse d'un homme quelconque au cours de son existence, ne vous autorisent à envisager la mort. Vous trouvez l'être humain *temporel*, certes, mais rien ne vous permet d'affirmer que sa durée sera limitée. Pour y arriver, voici ce que vous faites. Vous regardez *les autres* mourir. A partir de là, vous vous livrez à une double construction. D'une part, vous vous reportez par la pensée à un moment où ces morts étaient encore vivants, et vous les déclarez vivants-destinés-à-mourir. D'autre part, vous appuyant sur certaines analogies entre ce qu'ils étaient et ce que vous êtes, vous vous mettez dans la classe des mortels et vous vous définissez aussi comme un être-destiné-à-mourir. Enfin pour couronner le tout, vous gonflez d'angoisse votre concept de mortel, et voilà *l'être pour mourir*. Métaphysique honteuse, métaphysique tout de même.

Prenons maintenant les choses dans le sens inverse. Si je me place au strict point de vue phénoménologique, je dois dire que je me suis *anéanti*, ce 13 juin-là, anéanti dans le sens propre et fort du mot, pendant un certain espace de temps. Les phénomènes purs ne me permettent pas d'autre conclusion. Si j'ai continué quelque espèce d'existence, ce n'était plus *moi* ni *pour moi*. C'était — comment dire ? — pas encore un cadavre, mais presque, un corps; et ce corps n'était moi que par les yeux, par la conscience et la mémoire des trois camarades qui m'avaient connu et s'efforçaient de me sauver.

Si ma conscience est tout moi-même, si mon être est d'être conscient, si, encore, *je* est (et n'est que) conscience de soi, alors je me suis anéanti, puis je me suis ressuscité. Mais je le répète, personne ne me fera croire cela. Par conséquent, il y a une distinction à faire, en ce qui me concerne, entre être et être conscient. Mais aussitôt surgit la question : *qui suis-je*, quand je ne suis pas conscient ?

Je me vois forcé d'admettre en moi, pour me constituer, quelque chose d'autre que la *conscience actuelle*. Appelons cela, si

vous voulez, *conscience potentielle*; j'aimerais mieux un autre nom, plus franc, plus honnête, mais passons. L'important est que ce n'est plus un phénomène, car ni moi ni mes camarades n'avons pu l'apercevoir. Ce n'est plus *un être* (qu'on me pardonne cette subtilité verbale), selon le point de vue de l'*ontologie* phénoménologique; c'est une *entité*, selon le point de vue d'une *métaphysique* rationnelle. L'entité n'est pas expérimentable en elle-même, elle ne tombe sous aucune forme d'expérience et ne peut donc être *donnée*; elle est conçue, conclue, *posée*, pour satisfaire la raison.

Là contre, je vois se dresser l'objection des objections. Elle est vieille comme la sophistique, c'est-à-dire quasi contemporaine de l'éveil de la raison dans le monde occidental; à peine rajeunie d'âge en âge par les efforts des critiques (sceptiques, empiristes, positivistes, idéalistes, peu importe la nuance), elle exprime à notre époque, sur le plan spéculatif, l'ébranlement de toute civilisation et de toute morale. Réduite à sa formule la plus simple, elle peut se présenter de la façon suivante : le besoin de comprendre le réel, le souci d'expliquer rationnellement les faits, bref, l'effort métaphysique, tout cela est absolument vain. Décrire la vie telle qu'elle se présente, donc au plan des phénomènes, voilà la seule philosophie *positive* et certaine. Le reste est chimère. La métaphysique s'aventure sans carte ni boussole sur un océan d'hypothèses, et la fragilité de ses constructions n'a d'égal que leur intrépidité.

Telle est, si je puis dire, la ligne de faîte, la ligne de partage des eaux. Nous sommes en présence d'une sorte d'*option* primordiale, suprêmement dramatique, malgré l'apparence, parce que *tout* en dépend : ratifier, ou non, l'humanité en nous-mêmes, — consentir, ou non, à la raison qui fait notre être.

J'ai d'avance accordé que la métaphysique n'est pas « positive ». Mais maintenant je nie qu'elle soit par là même aventurée, *hypothétique*, incertaine; ses constructions, si elles sont bien cimentées, sont strictement *nécessaires*; seuls en doutent ceux qui ne les comprennent pas. Qui donc, par exemple, doute qu'il mourra ?

Et cela dit, je passe à l'attaque. Le besoin de comprendre et d'expliquer vous paraît vain ? Je dis, au contraire, que c'est votre positivité qui est vaine. *Personne* n'y reste cantonné, et les phénoménologues moins que personne. Or, plutôt que de faire une métaphysique subreptice, honteuse et déguisée, mieux vaut cent fois la faire au grand jour, honnêtement, sachant ce qu'on fait et le voulant. Mais alors il faut se fier à la raison.

Ou bien soyez logique avec votre décision initiale, enfermez-vous définitivement dans le point de vue phénoménologique; dé-

crivez-nous les « essences », les « intentions », les « significations »; présentez-nous l'homme, surtout, tel qu'il est, ses conduites et son comportement, son angoisse, ses joies, sa détresse et ses aspirations, — développement littéraire d'une « philosophie sans problèmes ». Je ne dis pas que ce ne sera pas intéressant, car tout est intéressant, et l'homme plus que tout. Mais tout le monde verra, passée la mode aveugle et aveuglante, que vous avez refusé de *penser*, et que vous n'avez rien dit, pas un mot, sur les problêmes essentiels que posent à tout homme sa vie, — ses blessures et sa mort, — la vie.

R. Verneaux.

# J.-P. SARTRE : « L'EXISTENTIALISME EST UN HUMANISME »

L'existentialisme est attaqué à la fois par les marxistes et par les catholiques : les premiers lui reprochent un subjectivisme qui ne laisse à l'homme d'autre issue que le quiétisme, les seconds une négation des commandements de Dieu qui enlève tout sérieux à la vie; en réponse à ces attaques, J.-P. Sartre établit la signification humaine de l'existentialisme. Et sa défense se présente comme une vulgarisation de la doctrine exposée dans *L'Être et le Néant*; c'est sous cet angle que nous l'examinerons, car la *traduction* semble avoir modifié en plusieurs point la philosophie.

« Ou il faut porter la doctrine sur un plan strictement philosophique et compter sur le hasard pour qu'elle ait une action, ou bien, puisque les gens lui demandent autre chose et qu'elle veut être un engagement, il faut accepter de la vulgariser, à condition que la vulgarisation ne la transforme pas[1]. » J.-P. Sartre définit ainsi l'esprit dans lequel il « vulgarise » l'existentialisme; aucune altération, en ce qui concerne le fond, ne saurait

1. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 102.

donc être admise : entre *L'Être et le Néant* d'une part et *L'existentialisme est un humanisme* d'autre part, nous ne devrions trouver qu'une différence d'expression. Or, d'un texte à l'autre nous reconnaissons bien les mêmes thèmes, mais ils n'ont plus le même contenu; un glissement s'est opéré, de la notion du refus à celle de l'engagement, glissement qui entraîne la disparition de la *mauvaise foi* comme structure du pour-soi et du *conflit* comme relation inter-subjective.

Rappelons la phénoménologie de la conscience établie dans *L'Être et le Néant* :

Le pour-soi s'apparaît à lui-même dans la translucidité du *Cogito* comme négation ou — car c'est tout un — comme liberté; « cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté[2] »; la négation, qui vise toujours l'être, prend un triple aspect suivant qu'elle est refus du monde, refus du soi ou refus d'autrui.

La négation du monde, c'est la connaissance : « La chose, c'est, avant toute comparaison, avant toute construction, ce qui est présent à la conscience comme *n'étant pas* de la conscience. Le rapport originel de présence, comme fondement de la connaissance, est négatif. Mais comme la négation vient au monde par le pour-soi et que la chose est ce qu'elle est, dans l'indifférence absolue de l'identité, ce ne peut être la chose qui se pose comme n'étant pas le pour-soi. La négation vient du pour-soi lui-même[3]. »

La négation du soi, c'est la mauvaise foi : « L'être humain n'est pas seulement l'être par qui des négatités se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi[4] »; perpétuel échappement à soi, la conscience laisse derrière soi le passé qu'elle est, se retire du présent en le niant et se jette vers un avenir qu'elle est sur le mode du n'être pas; toujours à distance de soi, elle rêve d'être ce qu'elle est; mais « l'idéal de la bonne foi (croire ce qu'on croit) est, comme celui de la sincérité (être ce qu'on est), un idéal d'être en soi[5] »; comme tel, il est inaccessible et contradictoire.

La négation réciproque des pour-soi, c'est le conflit; sous le regard de l'autre, en effet, la liberté se fige en destin et elle n'a d'autre ressource pour échapper à cet *enfer* que d'objectiver autrui, c'est-à-dire de nier sa subjectivité en le regardant; « c'est

2. *L'Être et le Néant*, p. 61.
3. *Ibid.*, p. 222.
4. *Ibid.*, p. 85.
5. *Ibid.*, p. 110.

donc en vain que la réalité humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre les hommes n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit [6] ».

Condamné à la liberté, le pour-soi est donc condamné à la mauvaise foi et à la guerre; la conscience est fuite, et dans cette fuite « la croyance devient non-croyance, l'immédiat médiation, l'absolu relatif et le relatif absolu [7] »; « que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité, sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens même est en contradiction avec la structure de ma conscience [8] ».

Ces textes sont suffisamment explicites; ils ne prêtent pas à équivoque; c'est pourquoi nous nous étonnons de trouver dans *L'existentialisme est un humanisme* une autre description de la réalité humaine.

Au point de départ, c'est bien le *Cogito* qui est posé comme fondement de toute vérité : « Je pense, donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même [9] »; mais *quel* être atteint-elle ? Non pas une liberté néantissante, mais une liberté accomplissante qui peut, en se choisissant, échapper à la mauvaise foi et au conflit. Cette liberté est projet : « ... nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. Je peux vouloir adhérer à un parti, écrire un livre, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce qu'on appelle volonté [10]. »

Et ce choix est absolument libre, car rien ne peut agir sur une subjectivité; par suite, il engage totalement la responsabilité; celui qui, pour justifier un choix qu'il regrette, invoque son tempérament, sa passion, — ou quelque cause que ce soit, d'or-

6. *Ibid.*, p. 502
7. *Ibid.*, p. 110.
8. *Ibid.*, p. 102.
9. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 65.
10. *Ibid.*, pp. 23-24.

dre physique, physiologique ou psychologique, — est un homme de mauvaise foi; « l'existentialiste ne croit pas à la puissance de la passion. Il ne pensera jamais qu'une belle passion est un torrent dévastateur qui conduit fatalement l'homme à certains actes, et qui, par conséquent, est une excuse. Il pense que l'homme est responsable de sa passion[11] ».

La mauvaise foi est donc véritablement *mauvaise* foi; elle est « un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement[12] »; mais une autre conduite est possible, la conduite de « stricte cohérence » ou conduite de bonne foi; en elle, la liberté s'assume totalement, sans fraude et sans excuse : « les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle[13] ».

Cette recherche de la liberté n'est pas pour chaque homme recherche de la sienne propre; le *Cogito*, qui l'a révélé à lui-même, lui révèle aussi l'existence et la liberté des autres, leur existence comme condition et vérité de son être, leur liberté comme sens de son projet : « Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. Certes, la liberté comme définition de l'homme ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but. En conséquence, lorsque sur le plan d'authenticité totale j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres[14]. »

Telles sont donc les deux séries d'affirmations dont nous ne savons si elles ont la même signification et si elles sont conciliables. Nous voyons bien que, dans *L'existentialisme est un humanisme*, J.-P. Sartre tente de fonder les conduites de bonne foi; mais nous ne cherchons pas pour l'instant s'il y réussit; ce que nous nous demandons, c'est, très exactement, si la bonne foi et l'authenticité sont existentiellement possibles dans la perspective du pour-soi néantissant; si véritablement la liberté est refus, si

11. *Ibid.*, p. 38.
12. *Ibid.*, p. 81.
13. *Ibid.*, p. 82.
14. *Ibid.*, p. 84.

son être est de ne pas être, comment ne pas conclure que la bonne foi laisse derrière elle la liberté qui la nie ? Comment ne pas conclure que l'engagement se double d'un refus d'engagement et que le choix suppose une conscience qui ne coïncide pas avec sa décision ?

Qu'on nous comprenne bien : nous ne faisons le procès ni de J.-P. Sartre ni de son humanisme; peut-être a-t-il conçu, à partir du projet originel, une conduite de bonne foi; ce que nous lui demandons, c'est comment cette conduite peut, sans détruire la conception de la liberté exposée dans *L'Être et le Néant*, ne pas être, en dernière analyse, néantisation d'elle-même, c'est-à-dire conduite de mauvaise foi.

Jeanne Delhomme.

# GABRIEL MARCEL, DIALECTICIEN DE L'ESPERANCE

*Homo Viator*[1] de M. Gabriel Marcel est probablement le livre le plus direct et le plus profond qu'ait encore écrit le célèbre auteur d'*Être et Avoir* et du *Journal Métaphysique*. Cette gerbe d'essais, écrits pendant la terrible période qui sépara l'armistice de la victoire, semble témoigner sur le plan spirituel qu'il n'y a de vraie résistance que celle qui est déjà, au fond des cœurs, libération. Avec la richesse d'érudition qui lui est propre, le philosophe dresse devant les angoisses du jour la liste des questions éternelles; et voici qu'il en résulte un faisceau de « prolégomènes à une métaphysique de l'espérance ». Il serait difficile de définir nettement la méthode d'où procède ce volume, car jamais une méthode n'apparut si reliée à la philosophie qu'elle explicite. Disons que M. Gabriel Marcel témoigne devant ses lecteurs en faveur d'une philosophie existentielle extrêmement originale, où l'expérience intérieure accueille, pour dresser son bilan et mener à bonne fin ses analyses, tous les enseignements objectifs

1. Gabriel Marcel, *Homo viator*, 1 vol. de 358 pages in-16, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945, collection « Philosophie de l'Esprit ».

présentés par la vie sociale, voire toute ligne de pensée nettement dessinée dans la conscience de l'époque, pour y trouver, au sein même de l'erreur ou de la supercherie possible, la trace d'une recherche authentique. L'auteur se procure ainsi non seulement le bénéfice d'un certain pluralisme inconnu de l'idéalisme contemporain, mais la possibilité de plonger, soit au bout d'un effort tenace, soit au fil d'une heureuse digression, dans les domaines les plus concrets, voire les plus réservés, les plus sacrés de la pensée humaine et d'y découvrir, avec la sûreté d'une analyse rationnelle, des vérités auxquelles le mythe platonicien ou l'intuition poétique avaient seuls accédé jusqu'ici.

*La condition itinérante.*

La trame de cet ouvrage est l'idée que l'homme ne peut se penser lui-même et instaurer un ordre humain autour de lui que dans la mesure où il sait garder « une conscience aiguë de sa condition itinérante ». L'idéalisme mathématique né de Spinoza et la considération de l'homme sous l'angle de l'universalité abstraite nous ont conduits à une fausse idée de la substance et de l'éternité qui se refuse également à la considération de la mort et à la sainte aspiration de l'espérance. Le réalisme métaphysique de M. Gabriel Marcel tend, au contraire, à réintroduire dans notre vie ces deux grandes réalités : celle du rythme vainqueur qui nous pousse à affirmer non pas tant notre individualité que les valeurs à travers lesquelles se réalise notre personne, celle de l'obstacle sur lequel vient buter tout progrès spirituel : obstacle qui ne peut être conçu comme un terme sans entraîner, du même coup, la condamnation de ces valeurs comme illusoires et relatives, obstacle qui peut, par contre, se muer en porte de l'absolu, condition nécessaire pour la réalisation transcendantale des idéaux que nous avons servis au cours de notre dur pèlerinage.

On ne manquera sans doute pas de rappeler à l'auteur qu'il n'est pas le premier à postuler un au-delà, mais que la philosophie de Kant avait définitivement relégué une telle ambition dans le domaine de l'ontologie précritique ou des divagations romantiques. Mais l'intérêt méthodologique du livre de M. Gabriel Marcel consiste, précisément, dans le fait qu'il échappe aux interdits de la critique en débordant sa base de départ. Abandonnant au siècle passé son phénoménisme abstrait, il entend, néanmoins, ne pas dépasser dans ses affirmations le contenu de l'expérience : mais c'est une expérience humaine où les faits ont un sens et qui porte témoignage en faveur des fins qui l'organisent.

Ce témoignage, l'auteur s'efforce de le rendre aussi valable, aussi scrupuleusement exact que possible. Il n'affirme pas, il ne déduit pas, il *dé-montre*. Son argumentation consiste à établir sur une série d'exemples positifs et négatifs que le plan de l'humain ne peut être atteint sans admettre non seulement dans l'abstrait, mais dans la vie, un certain nombre de valeurs essentielles. C'est ainsi, par exemple, que l'intégration sociale requiert fidélité et liberté, dont le concours mesure l'exacte obéissance. L'absence de ces valeurs conduit à la catastrophe, à la stérilité, au déclin. L'harmonie et le progrès, naissant de leur présence, ne constituent pas seulement un critère de leur application immanente, mais un témoignage permettant d'atteindre une certaine transcendance, un certain absolu.

*Critique de notre temps.*

La démonstration du transcendant par la méthode pathologique repose ainsi, avant tout, sur la constatation d'une déchéance de la pensée et de la vie là où se trouvent compromises les véritables valeurs humaines. M. Gabriel Marcel n'est pas de ceux qu'une philosophie de l'histoire un peu simpliste amène à croire à un progrès régulier et quasi mécanique de l'espèce. Son jugement sur notre époque apparaît même assez sévère, quoique probablement mérité, si l'on évoque le spectacle des ruines qui s'accumulent sur la planète. Il parle d'une certaine dégradation, d'une certaine diminution de la qualité de la substance humaine, due à la disparition ou à l'effacement des valeurs religieuses et même à la corruption des valeurs naturelles. Ce qui lui semble atteint le plus profondément chez l'homme moderne, c'est cette attitude à la fois généreuse et révérentielle envers le monde, envers la vie, sans laquelle il est impossible non seulement d'agir, mais même de persévérer dans l'être.

Ce péché métaphysique (qui se mue si aisément en péché moral et en péché politique), M. Gabriel Marcel l'identifie avec cette prudence égoïste et charnelle qui limite dans le sujet toute expansion vitale et qui refuse de l'objet tout ce qui ne peut pas servir à la satisfaction d'une jouissance immédiate. Cet égoïsme absolu, qui s'exprime si fièrement dans la civilisation de l'enfant unique et de l'automobile à deux places, amène à la longue le refus de servir, la dérobade devant les grands devoirs de l'existence, la perte de la solidarité sociale, l'affaissement du rythme vital au milieu d'une désacralisation générale de l'univers. Sur le plan intellectuel il conduit à réduire l'activité de l'esprit à une tentative de dérobade incessante, de négation illimitée par laquelle

l'esprit, après avoir nié l'objet, s'efforce de se détacher de son corps et enfin d'annihiler (de « néantiser », comme disent les philosophes du jour) ses propres productions.

Cette attitude, que ses protagonistes feignent de confondre avec l'ascétisme des mystiques chrétiens, conduit en définitive à l'exaltation du néant et de l'absurde.

### *Métaphysique de l'Espérance.*

Les parties les plus importantes de l'ouvrage sont celles où l'auteur entreprend par la même méthode, celle de l'expérience décantée, purifiée et rapportée à ses cadres, la dé-monstration *directe* du transcendant. L'essai le plus révélateur, la pointe même de la doctrine est sans conteste l'*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'Espérance.* Si la philosophie authentique est une philosophie de la marche et de l'action, rien d'étonnant à ce qu'elle dresse, devant l'école de toute sagesse, « le porche du mystère de la deuxième vertu ». Mais M. Gabriel Marcel entend ne pas dépasser le plan de l'explication et de la constatation phénoménologique, c'est-à-dire que si la purification progressive de l'espérance humaine l'amène à se mouler étroitement sur l'espérance chrétienne et à s'ouvrir à elle pour en recevoir afflux de force et de lumière, ce n'est là qu'une limite vers laquelle le philosophe tend sans jamais avoir à l'atteindre : ce qui ne l'empêchera pas non seulement de la postuler mais, en un sens, de l'affirmer, car l'efficace et l'immanence des formes inférieures impliquent l'aséité et la transcendance des analogues supérieures.

L'espérance, ainsi comprise comme struture normale de toute destinée humaine, n'est donc essentiellement ni une réaction biologique de défense contre l'épreuve ni une invasion de grâce étrangère à la nature. C'est la conduite complexe par laquelle l'homme situe les obstacles posés sur sa route, les accepte, les surmonte, les fait entrer pour ainsi dire en familiarité avec lui, et compose avec eux un parcours où s'exprimera sa personnalité véritable mieux que dans la course tendue directement accomplie sans opposition extérieure. L'espérance, c'est la faculté d'utiliser ce qui normalement devrait conduire au désespoir; c'est la volonté de ne jamais capituler et de toujours tenter, jusqu'au dernier moment, un nouveau départ pour un nouveau parcours, toujours le même!

L'organisme spirituel ainsi défini, M. Gabriel Marcel l'ausculte avec soin afin de déceler la croyance qui l'anime et de préciser sa valeur. Il en trouve le moteur dans un certain entrain

à la vie, une certaine *ardeur* qui n'accepte pas de faire défection, mais reste persuadée qu'il sera toujours possible d'assimiler l'événement. Cela conduit métaphysiquement à une espèce de preuve du transcendant analogue à la preuve cartésienne de Dieu par la constatation de l'idée de parfait. On espère en quelqu'un, en quelque chose, et plus encore dans la vie, dans la totalité des choses et des événements. Cette croyance immanente à tout effort humain réel proclame en définitive que l'univers a un sens, et qu'il existe autour de nous une finalité supérieure qui ne nous est pas complètement étrangère et grâce à laquelle la destinée de l'homme doit boucler, la tragédie avoir un dénouement conforme à nos aspirations les plus secrètes.

Cette idée de solidarité, de complicité universelle dans la marche de l'idéal, implique à la fois que l'on ne fera pas défaut à autrui, mais que l'on participe avec tous les autres êtres à une épopée gigantesque, celle de la création, qui confère à chaque acteur, si humble soit-il, une dignité métaphysique et morale incontestable : l'amour de saint François d'Assise pour la création tout entière est au terme de cette ascension. De là cette définition ultime qui exprime à la fois l'essence et les postulats de la vertu en question :

L'espérance est la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémices (*op. cit.*, p. 89).

Ici M. Gabriel Marcel recevrait probablement un nouvel assaut de l'adversaire tenace qui, tout le long de l'exposé, essaie de trouver le défaut de sa garde. Quant à la métaphysique le reproche de panthéisme inconscient, quant à la logique celui d'affirmation gratuite ne manqueraient pas d'être opposés à notre auteur. Nous verrons tout à l'heure comment il lèverait le premier : sa réponse au second est un des sommets du livre.

Non, dirait à son tour M. Gabriel Marcel, ce ne sont pas là des affirmations gratuites, mais bien au contraire des affirmations payées, et de quel prix! L'engagement continu requis par l'espérance réclame un effort beaucoup plus violent et soutenu, que le mépris hautain du stoïcien, dont tout l'art moral consiste à rétrécir le plus possible l'expérience, pour la dominer plus à son aise. Il faut atteindre un degré d'ardeur et de pureté bien élevé, pour que l'affirmation du transcendant puisse s'objectiver avec toute l'autorité voulue. Il faut surtout que cette espérance soit profondément *incarnée* pour que puissent s'ordonner autour

d'elle toutes les perspectives voulues. C'est ce qui apparaît dans l'étude si émouvante que M. Gabriel Marcel consacre au *mystère familial*. On aperçoit à plein la valeur morale de sa doctrine.

*Le mystère familial.*

L'auteur, qui a été et qui reste essentiellement professeur, évoque non sans mélancolie le drame de l'agrégé chargé d'enseigner à nos jeunes bacheliers une morale familiale nécesaire pour sauver la race et les hommes, mais déjà condamnée dans les livres et dans les mœurs. Et sans doute savons-nous ce qu'il en coûte aujourd'hui de se dérober au sociologisme honteux des traités pour un enseignement de vérité, c'est-à-dire à la fois conforme aux exigences de l'esprit et soutenu par le témoignage d'une vie qui lui demeure homogène. Mais il faut avoir parfois le courage d'aborder les niveaux de vie au-dessous desquels il paraît impossible de se constituer en maître — et celui qui veut prêcher les valeurs familiales, il peut être conduit assez loin... C'est évidemment le cas de M. Gabriel Marcel qui nous en parle avec la conviction généreuse d'un homme ayant rencontré l'obstacle et ne l'ayant surmonté qu'avec l'intelligence du cœur.

Le mystère familial, c'est-à-dire la valeur supérieure de ce groupement hétérogène au sein duquel l'homme réalise la plupart de ses fins, c'est quelque chose qui ne se déduit, malgré les prétentions positivistes, d'aucune biologie ni d'aucune sociologie. La famille, en effet, est le type de ces réalités *naturelles*, mais fortement finalisées, qui ne peuvent subsister en dehors de telles *vertus* humaines qui conditionnent leur vitalité : dans le cas envisagé tout repose en définitive sur ces deux pôles essentiels : la fidélité et l'espérance. En dehors de cet attachement, non seulement à une personne, mais à ce but supérieur que l'on s'est proposé d'atteindre en sa compagnie et qui ouvre à votre œuvre commune des perspectives illimitées non seulement dans la suite des générations terrestres, mais dans la conquête de l'éternité — en dehors de cette volonté d'approfondissement, de réalisation, d'engagement, il ne reste plus que de pauvres humains laissés en proie à toutes les forces centrifuges, à toutes les promesses illusoires d'évasion et de destruction.

Cela ne veut pas dire; bien au contraire, que l'amour des époux ne se construit pas autour des gages charnels qu'ils se donnent mutuellement avec une joyeuse libéralité; mais les valeurs familiales ne sont vraiment atteintes que lorsque ces gestes sont le

signe d'acceptations plus graves, « comme si au niveau humain l'œuvre de chair devait être la consécration d'une certaine réalisation intérieure, une effusion incoercible à partir d'une plénitude vécue ». La générosité illimitée de la mère, la fidélité et la sollicitude du père, sont aux yeux de notre auteur les signes les plus émouvants de l'espérance humaine. Qui les pratique, les comprend ou les admire, découvre du même coup la valeur transcendante de certaines vertus morales et se met mieux en mesure de comprendre l'insondable mystère de la paternité divine et de la bienveillance de Dieu à l'égard de la moindre créature.

On voit à quel point l'auteur, tout en ouvrant les perspectives les plus exaltantes, sait situer son analyse sur le plan de la réalité la plus concrète. Le mystère familial nous donne un excellent exemple d'espérance réelle et incarnée :

Il s'agit au fond d'une confiance spontanée dans la vie, qui peut être regardée presque indifféremment comme un appel ou comme une réponse; c'est par elle et par elle seule que l'homme peut s'enraciner dans l'univers et y développer toute sa stature.

On voit également combien l'auteur, dans cet humanisme concret qui sert de base à toutes ses aspirations et conclusions métaphysiques, est loin de condamner comme vain et sans portée le plan de la réalité morale. Le problème difficile des rapports de la religion et de l'éthique, qui domine toute la philosophie existentielle du XIX[e] siècle, et que la pensée contemporaine, surtout protestante, résout si souvent par le sacrifice de l'éthique, ce problème se pose à nouveau dans les termes excellents où la doctrine thomiste l'avait précisé devant la pensée médiévale. Si la destinée de l'homme est itinérante, toutes les disciplines de route seront utiles au voyageur, aussi bien celles qui l'éclaireront sur le but de son long voyage que celles qui régleront la plus infime étape. Si, par ailleurs, les valeurs humaines doivent toujours se présenter sous le signe de l'ardeur et de la révérence, on ne voit pas comment les vertus naturelles pourraient faire obstacle à l'influx des grâces surimposées par la libéralité divine. Bien au contraire, elles les appellent et les préfigurent en quelque sorte, ne prenant leur forme finale qu'à leur lumière transcendante. Ainsi apparaît sur le plan de la phénoménologie de l'espérance une relation qui rappelle celle des vertus naturelles aux vertus théologales et la théorie thomiste de la puissance obédientielle, si malheureusement oubliée de bien des « surnaturalistes » contemporains.

*Rilke témoin du spirituel.*

Cette position essentielle de l'auteur, pour qui le divin ne saurait s'affirmer au détriment de l'humain, transparaît encore dans la curieuse et touchante étude qui termine le volume et qui porte le titre de *Rilke témoin du spirituel.*

L'originalité principale de cette étude tient surtout dans les mots « témoin du spirituel » et dans leur explication. Ce que M. Gabriel Marcel goûte en Rilke, en dehors d'une forme suggestive, c'est la révélation d'une attitude admirablement réceptive devant l'univers et son rythme profond, attitude qui serait à la limite du panthéisme et du christianisme et que le poète, comme son critique, exprime généralement sous le nom *d'orphisme.*

Le sens conjugué de la mort et de la résurrection qui les traverse comme un souffle venu d'ailleurs est au principe d'une piété envers les âmes et les choses dont il me semble que nous avons aujourd'hui à retrouver le secret (*op. cit.*, p. 355).

M. Gabriel Marcel goûte profondément cette communion respectueuse avec la nature, cette révérence qui sacralise à nouveau l'univers et qui, après avoir purifié le regard de l'observateur, rend aux choses leur limpidité première. Peut-être lui objecterait-on à bon droit que cette vision libératrice de l'univers est le fait de tout poète authentique, et qu'on pourrait la rencontrer sous les formes les plus diverses depuis l'anthologie grecque jusqu'à Valéry et Claudel en passant par Novalis et le romantisme allemand : mais il nous l'accorderait sans doute volontiers, tout en reconnaissant dans la voix de Rilke un baume spécialement adapté au malaise contemporain.

Ce qu'il y a d'important dans ce témoignage, c'est le besoin qui saisit M. Marcel de retrouver à travers Rilke

cet amour révérentiel du créé que les hommes de ma génération auront vu se trahir sous leurs yeux en tant d'âmes vouées au dessèchement et à la plus misérable adulation de soi.

c'est ce *recours à la poésie comme condition préliminaire d'une réincarnation authentique de l'homme dans la création.* C'est avec une grande joie que nous retrouvons sous la plume de M. Marcel une affirmation que nous avons exprimée à plusieurs reprises sous les formes les plus diverses. Et nous croyons que les jeunes générations, réouvertes par le scoutisme au contact de la nature, compenseront probablement, par une supériorité vitale due à un renouveau de poésie, l'infériorité intellectuelle que l'on

s'accorde à déplorer autour de nous. C'est probablement grâce à elles, à leur joyeuse communion avec les forces de la nature et de la grâce, que se comblera cet abîme tragique entre les masses déshumanisées

et une petite élite surnaturalisée, mais dont les assises vitales sont de plus en plus fragiles (*op. cit.*, p. 356).

qui constitue le péril le plus redoutable de notre époque.

Ces réflexions, qui surprendront plus d'un lecteur, achèvent au contraire de dégager le sens de cet important ouvrage. Comme nombre de nos contemporains, M. Gabriel Marcel a senti le besoin de recréer à l'usage de son époque un nouveau type d'humanisme. Comme tous les penseurs chrétiens du XX[e] siècle, il le conçoit sous la forme d'un humanisme intégral qui se refuse à mutiler ni la nature ni la grâce. Mais alors que la plupart des auteurs catholiques insistent particulièrement sur les exigences d'Infini et l'apport irrésistible du monde surnaturel, M. Marcel, sensible à l'affaissement de l'homme civilisé sur le plan de la vie et de la spiritualité spontanée, tend à souligner l'importance de ces structures inférieures, mais déjà fortement finalisées, qui permettent à l'homme de prendre contact avec les formes les plus humbles mais les plus rafraîchissantes de la création.

Mieux éclairés par En-Haut, les chrétiens doivent travailler à déblayer ces bases communes où tous leurs frères incroyants peuvent trouver déjà profit et réconfort; mais ils doivent également y déceler les exigences dialectiques qui y sont déjà fortement dessinées, et montrer dans les plus hautes vertus chrétiennes leur aboutissant régulier. Ainsi s'établira entre la nature et la grâce une circulation de vie seule capable de redonner à l'humanité exsangue la force nécessaire pour reprendre elle aussi conscience de sa mission itinérante. Remercions M. Gabriel Marcel d'avoir procédé, avec l'objectivité scrupuleuse qui distingue ses analyses, à un diagnostic aussi fécond et d'avoir ramené au centre de tant de ruines la petite fille Espérance, qui nous conduira jusqu'au bout.

PIERRE MESNARD.

# EXISTENTIALISTES, MARXISTES ET PERSONNALISTES

## *Jeu dramatique à trois voix*

Sur la scène parisienne, l'existentialisme a été la grande vedette de cet hiver. L'existentialisme de J.-P. Sartre, bien entendu, car les autres ne sont pas d'hier. Hebdomadaires, revues, salles de conférences retentissent de ses premiers succès. Sa « joyeuse cohorte » vient rejoindre les deux troupes qui discutaient déjà depuis quelque dix ans de la condition et de l'action humaines. Marxistes, personnalistes, existentialistes, voilà encore un débat à trois. Présentons les acteurs, dans l'ordre d'entrée en scène :

*Existentialistes :* J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Beaufret, S. de Beauvoir.

*Marxistes :* P. Hervé, R. Garaudy, P. Naville, G. Mounin.

*Personnalistes :* G. Izard, E .Mounier, G. Marcel, N. Berdiaeff.

Le prologue est donné par J.-P. Sartre lui-même à sa « conférence raspoutinienne d'Octobre », comme on l'appelle. « Vous n'allez pas au bout de votre athéisme, disait-il à peu près aux marxistes... Puisque Dieu n'existe pas, il n'y a plus de valeurs inscrites dans un ciel intelligible, la vie n'a pas de sens a priori; vous devez donc admettre que c'est l'homme seul qui invente ses valeurs; et puisqu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond, les choses seront simplement telles, à chaque époque, que l'homme aura décidé qu'elles soient. » — Deux disciples se chargent de compléter la démonstration. Voici Merleau-Ponty dans les *Temps Modernes*, n° 2. Il pose la question cruciale : « Marx a lancé un appel à l'action pour une synthèse à réaliser dans l'avenir... Mais quel est le mouvement de l'histoire pour un marxiste ?... Hegel pouvait s'en remettre aveuglément au cours des choses, parce qu'il reste chez lui un fond de théologie... Mais une philosophie qui renoncé à l'Esprit absolu comme moteur de l'histoire ne saurait affirmer à priori la possibilité de l'homme intégral, postuler une synthèse finale où toutes les contradictions soient levées, ni en affirmer la réalisation inévitable. » Il est clair que Merleau-Ponty, soutenu par son camarade R. Aron, en veut à la fameuse formule de Marx : « La chute de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont également inévitables. » Tous deux s'emploient à réintégrer la liberté, la liberté sartrienne, dans le fondement même de la condition humaine. — A ce moment J. Beaufret entre en scène, d'abord à *Confluences*, n° 7, puis au Vieux-Colombier à la lueur des projecteurs et sous le ronronnement des caméras. Il est chargé de presser l'argumentation à l'adresse des marxistes jusqu'à l'invite. Marx ne voit dans l'homme, comme être au monde, que le produit d'un déterminisme matériel qui serait posé avant toute réflexion, par un acte de foi exactement symétrique de celui qui pose à l'origine des choses une création divine... Pourtant le marxisme n'est-il pas lui-même, dans son fond, d'un bout à l'autre et de part en part, l'affirmation de la dignité de l'homme ?... Peut-il y

avoir dignité sans liberté ? La révolution sera-t-elle donc irresponsable, même si l'on admet la valeur de la prise de conscience ? Être révolutionnaire, c'est se choisir combattant par une décision que rien d'extérieur ne vient forcer... L'option qui fait le militant contient plus en elle et exige plus de lui qu'une simple reconnaissance du déterminisme même dialectique. » Et nos existentialistes de formuler en chœur leur invitation catégorique : si vous reconnaissez que c'est l'homme seul qui décide, vous êtes avec nous. « Il s'agit de savoir, précise J. Beaufret, si le marxisme authentique sera une liquidation de la liberté ou l'affirmation la plus résolue de la liberté. »

Cette mise en demeure ne semble pas du goût des interlocuteurs, où l'on tient, c'est bien connu, pour la causalité. Dans la troupe marxiste les uns haussent les épaules et font une moue dédaigneuse. « Maladie de la conscience bourgeoise », répètent ceux d'*Action*. « Avec des philosophes révolutionnaires tels que Sartre, la société capitaliste peut dormir tranquille ! » Et P. Hervé lance de biais : « Ils prétendent poser les seules questions essentielles : Pourquoi suis-je là sur cet univers ? Pourquoi l'existence ? Ils ne se rendent pas compte qu'elles ne leur sont essentielles que parce que précisément leur existence est futile. Ils font penser à ces chiens fantaisistes à qui l'envie vient subitement de poursuivre, en une sorte de carrousel individuel, l'extrémité de leur queue. » — Certains, cependant, dans le groupe, consentent à discuter les termes de la proposition existentialiste. Selon eux, la décision révolutionnaire se fonde sur une étude objective de la réalité et des déterminations qui pèsent sur l'homme. P. Naville s'en prend directement à Sartre : « Votre liberté, votre idéalisme est fait du mépris arbitraire des choses... L'univers physique et biologique n'est jamais à vos yeux une condition, une source de conditionnements... Pourtant l'homme est dans la nature et déterminé par l'histoire. Les individus ne naissent pas et n'apparaissent pas dans un monde qui leur fait une condition abstraite, mais dans un monde dont ils ont toujours eux-mêmes fait partie, par lequel ils sont conditionnés et qu'ils contribuent eux-mêmes à conditionner... Il y a des lois de fonctionnement pour l'homme comme pour tout autre objet de la science. » G. Mounin dénonce l'aveuglement systématique des existentialistes qui s'enferment dans leur conscience : « En se claquemurant dans l'homme pour prouver le monde, l'existentialiste s'interdit tout moyen de prouver quoi que ce soit. La liberté de Sartre à l'égard des causes est celle de l'autruche à l'égard du chasseur : elle découle de la volonté d'ignorer les causes... La preuve de cette réalité n'est pas dans l'intérieur d'une seule conscience arbitrairement vide, elle est historique et collective, elle découle de l'expérience et de l'action illimitées et continues de tous les hommes. » — Ainsi R. Garaudy peut-il conclure avec force : « Cette liberté informe nous fabrique une histoire imprévisible et sans structure. La chose est grave, car si notre passé est à ce point invertébré et désossé, si tout y change de sens à tout instant, nous voici désarmés devant l'avenir. » Le chœur marxiste entonne : « Obscurantisme et mysticisme, tout cela finira dans le giron de l'Église romaine. » C'est une fin de non recevoir. Les tentateurs sont repoussés avec sérénité.

Mais, attention ! A chercher ainsi un sens dans le passé, nos marxistes ne sont-ils pas engagés sur la pente schismatique où les appellent d'autres tentateurs ? S'ils replacent l'homme dans sa condition naturelle et biologique, comme le conseille P. Naville, et s'ils veulent rester lucides, pourront-ils énumérer cette simple succession

grandiose : les atomes élémentaires, le minéral, le végétal, l'animal, l'homme, dans l'ordre de leur apparition, sans découvrir lumineusement que toute l'évolution de notre planète culmine avec l'être pensant ? Ne remarqueront-ils pas depuis l'origine insondable, dans la marche générale du monde, qu'à de l'inconscient, à du moins conscient, a succédé historiquement du plus conscient, du plus réfléchi ? Peut-être songeront-ils alors que l'univers tout entier n'aura eu d'autre fin que de préparer la venue du fragile être humain. Peut-être ainsi se rendront-ils compte que la noblesse de la personne humaine repose sur des valeurs qui dépassent l'homme. — C'est au tour des personnalistes à donner maintenant de la voix. G. Izard tend aux marxistes son dernier livre : *L'homme est révolutionnaire*, et il leur lance un appel chaleureux. « Vous prétendez libérer l'homme de l'inhumanité, leur dit-il à peu près, dégager de l'homme présent l'homme authentique que les servitudes compriment. Mais si l'homme n'est pour vous qu'un produit des conditions sociales, un ensemble de besoins et d'aspirations provoqués par la société, pourquoi lui attribuer une valeur suprême ? Pour prendre conscience de son abaissement comme le veut Marx, il faut bien qu'il éprouve d'abord le sentiment d'une nature faite pour la grandeur. Par rapport à quelle forme authentique le fera-t-il ? Ne serait-il pas plus logique de reconnaître que l'homme ne vous fait entendre de telles exigences que parce qu'il assume, par sa conscience, le destin même de toute l'évolution ? En lui, c'est l'esprit qui revendique sa libération pour rechercher ce qu'il faut bien appeler les valeurs éternelles de justice, de liberté. L'histoire est bien faite par les hommes, mais les hommes sont mus par les valeurs. Que les marxistes avouent donc qu'en voulant libérer l'homme de toutes les contraintes qui l'empêchent d'aller au bout de sa nature, ils cachent un spiritualisme implicite dont les religions traduisent les appels, quand elles ne sont pas accaparées par une classe ou sclérosées. »

L'argumentation est forte. Elle s'autorise entre autres du grand nom de Jaurès. Il semble bien que dans le groupe marxiste, unanime tout à l'heure contre les sirènes existentialistes, plus d'un bon esprit soit troublé. G. Mounin, par exemple, qui garde sa tendresse à saint François d'Assise. On l'entend cette fois, dans *Confluences*, n° 7. S'adressant aux intellectuels à propos du parti communiste, il se dit extrêmement attentif à déceler les irrationalismes actuels et soucieux de servir l'homme concret, l'homme seul, et non point une invérifiable métaphysique. Cependant, que veut dire sur ses lèvres cette nostalgie d'une structure universelle fondée sur une essence divine ? « C'est une erreur de croire, explique-t-il aux spiritualistes, que le marxisme est enchanté de constater que Dieu n'existe pas. On peut bien le dire franchement, quelque parti qui doive être tiré de cet aveu contre nous : nous nous serions fort bien accommodés, nous autres marxistes, qu'une essence divine eût établi dès toujours cet ordre que nous nous donnons tant de peine à fonder; nous nous accommoderions mieux encore, passionnés de la vie, curieux de l'univers et doués d'un immense appétit d'être et de faire, qu'il existât quelque chose comme l'immortalité de l'âme; quant à la résurrection de la chair, elle eût comblé nos vœux... Athées, matérialistes : à ce Dieu que nulle preuve universelle n'a jamais mis en évidence, si nous reprochions quelque chose, ce serait justement de ne pas exister. » N'est-ce pas assez clair ? Voilà un marxiste préoccupé de dévoiler sous les contraintes sociales une nature humaine authentique ? Il en a reconnu la noblesse au sommet de l'évolution, mais il

n'a pas encore découvert que cette lente montée vers plus de conscience décèle vraisemblablement l'attrait d'un Esprit infini, conscient lui aussi. Qu'importe ! Quand il parle de « trier l'éternel dans une œuvre au milieu de son historique », ne reconnaît-il pas le reflet de l'absolu caché, les valeurs divines ? Ses paroles font écho à G. Izard, et aussi à la phrase déjà fameuse de Léon Blum dans *A l'Échelle humaine* : « La révolution sociale n'est pas seulement la conséquence inéluctable de l'évolution économique, mais en même temps le terme d'une exigence éternelle de la raison et de la conscience humaine. » Et tant pis pour l'orthodoxie marxiste !

Mais l'orthodoxie veille, et l'on peut trembler pour G. Mounin. La formule de Léon Blum a été dénoncée. Du haut de la tribune de la *Pensée*, n° 4, les foudres d'un Jupiter sourcilleux s'abattent sur l'hérésiarque. « Pour tout matérialiste, profère G. Cogniot, pour tout esprit scientifique, pour tout homme qui n'est pas déiste, cette affirmation d'une raison éternelle est stupéfiante. » — Eh ! n'est-ce pas ce que déclarait déjà J.-P. Sartre au prologue ? La cohorte existentialiste, qui depuis le duo marxiste-personnaliste somnolait doucement, prête à nouveau une oreille complaisante. — C'est P. Hervé qui parle maintenant sur l'estrade de l'*Amitié française*. Il veut être net. « Nous ne croyons pas, dit-il, à une nature humaine permanente, à des aspirations fondamentales, à une finalité immanente qui conduirait à un but préconçu... Ce que nous opposons à la société humaine, ce n'est pas une nature absolue, mais l'ensemble des besoins, des aspirations physiques et idéales que cette société provoque en nous. » — Pour le coup, Sartre est d'accord : « Chaque époque, concède-t-il, se développe suivant des lois dialectiques, et les hommes dépendent de l'époque et non pas d'une nature humaine. » — P. Hervé reprend : « Nous voulons détruire les aliénations qui pèsent sur l'homme, pour créer un nouveau type d'humanité. Mais notre idéal est relatif. Pas de conception déterminée avant terme. Les contradictions ne seront pas toutes supprimées. Il y aura de nouveaux besoins avec des exigences nouvelles. » — C'est au tour de Merleau-Ponty, dans *Fontaine*, 48, de lui tendre une perche traîtresse. Il commente : « Les marxistes pensent que les faits historiques offrent un développement rationnel, mais que le retour de l'humanité à l'ordre, la synthèse finale ne sont pas nécessaires et dépendent d'un acte révolutionnaire dont la fatalité n'est garantie par aucun décret divin... Il peut donc se faire que l'histoire empirique ne réalise jamais ce qui nous paraît être la suite logique de l'histoire. » — P. Hervé n'entend que d'une oreille et il enchaîne : « Le marxiste ne suit pas une morale éternelle, mais une morale relative, créée par les conditions mêmes de l'action, et dont la systématisation provisoire est sentie comme devoir toujours être remise en question... C'est l'action des hommes qui amène le développement de l'humanité. » Entendu. Mais alors, pourquoi ne pas souscrire à la formule existentialiste : « Être révolutionnaire, c'est se choisir combattant par une décision que rien d'extérieur ne vient forcer » ? L'assemblée se fait extrêmement attentive. — S. de Beauvoir en profite pour rappeler, dans *Temps Modernes*, n° 2, les termes de l'accord proposé : « La morale n'est pas un ensemble de valeurs et de principes constitués... La morale est la seule expression de la volonté humaine... Aucune fin ne peut être inscrite dans la réalité. Aucune tradition historique, aucun fait économique ne peuvent imposer une ligne d'action : ils constituent seulement des situations à partir desquelles les projets les plus différents sont possibles. L'homme doit choisir et décider. C'est précisé-

ment dans ce libre engagement que réside la morale... Je dois choisir et aucune réalité extérieure à moi-même ne m'indique mon choix. » — Cette fois, P. Hervé sent confusément qu'il lui sera difficile de reculer : la gratuité sartrienne ou les exigences éternelles, dilemme inéluctable ! P. Naville aura beau venir à la rescousse, alléguer la fameuse causalité marxiste, citer confusément le jeune homme qui est venu demander conseil. P. Hervé pourra invoquer les réalités objectives qui pèsent à chaque instant sur l'homme. Peine perdue. A étudier les enchaînements de causes dans lesquelles l'homme est impliqué, on ne fait que définir les conditions de son action; on ne décide pas du sens de l'action, à moins de... Mais ce serait là, rétorque Sartre, se référer à une causalité secrète qui n'a de sens que chez un déiste. Et P. Hervé ne veut pas entendre parler d'aspirations fondamentales à la nature humaine. Le voilà donc, bon gré mal gré, acoquiné avec la cohorte, dont il ne se distinguera plus que par le souci de passer aux actes. L'assemblée devient houleuse. Déjà Sartre confie à la cantonade : « Les communistes ne me ménagent pas leurs coups, mais aussi certains d'entre eux me tendent la main dans la coulisse. Ce sont en quelque sorte des querelles de famille. » Dans le groupe personnaliste, G. Marcel, qui surveillait depuis longtemps le jeu de scène, se frotte les mains de voir les compères réunis. Mais ce n'est pas Sartre qui rejoint les marxistes : c'est P. Hervé qui finit par parler comme Sartre. Ainsi se trouve lucidement dénoncée la fausse position de sa philosophie qui prétend se décrocher de toute valeur absolue : si elle va au bout de son athéisme, ne doit-elle pas accepter avec l'école de Sartre que l'action humaine repose sur une décision arbitraire et sans appui ?

« Sans appui » fait frémir. Car qui dira pourquoi la liberté sartrienne n'utilisera pas la technique et la violence en définitive contre l'homme ? E. Mounier élève la voix dans *Esprit*, 13, pour en dénoncer le paradoxe au nom des personnalistes : « Cette libération qu'on nous promet, et qu'on désire manifestement avec passion, quel appui lui donner, de quelle substance la nourrir, vers quel avenir la vivre ? On nous refuse tout et l'on veut que nous parions le tout... Cette révolution qui veut obstinément ne partir de rien est une révolution qui ne mène à rien. Dix ans plus tôt, elle eût mené au pire... Sans la présence d'une transcendance authentique, bien qu'à chaque instant révélée sous de nouveaux aspects, le temps et l'humanité se disloquent en projets innombrables dont aucun n'a plus de titres à se réclamer de l'homme plus qu'aucun autre. » — Et G. Marcel, de *la Nef* (déc. 1945), lui fait écho à propos des *Chemins de la liberté* de J.-P. Sartre : « Rien ne serait, je crois, plus indispensable que de rechercher si la notion d'engagement ne tend pas à perdre tout sens, toute valeur positive, dès le moment où est perdue de vue, si même elle n'est radicalement niée, une réalité à laquelle il nous est donné de participer effectivement. Or c'est justement cette réalité-là qui n'est même pas concevable dans la perspective d'un Sartre. » Que penser donc des marxistes qui repoussent Sartre avec violence, comme H. Lefebvre, G. Mounin, qui ne craignent pas d'évoquer eux aussi la tentation du nazisme pour ces aventuriers du désespoir ? Faut-il croire qu'en dépit de leur affirmation d'une morale relative ils cachent inconsciemment, comme les en a accusés G. Izard, une confiance dans un univers cohérent où l'homme se voit investi d'une mission, un sentiment de participation à une réalité absolue ? Ils s'en défendent, mais écoutons-les : leur souci de décrire l'ensemble des déterminations dans lesquelles l'homme est

engagé est une réaction saine qui, face aux aberrations idéalistes, renoue le pacte conclu entre l'homme et la vie. P. Naville invoque avec force l'unité du monde : « L'homme existentialiste trébuche dans un univers d'ustensiles, d'obstacles malpropres... Il y a un monde, un seul monde à nos yeux... La réalité première, c'est la réalité naturelle dont la réalité humaine n'est qu'une fonction. » — Un tel langage n'est pas pour déplaire aux personnalistes, pour peu qu'on leur permette de souligner que cette réalité naturelle dans laquelle on replonge l'homme est celle-là même qui a porté la conscience humaine au sommet de l'évolution. Pour eux aussi, l'homme est enraciné dans le biologique, engagé dans la communauté. Ainsi marxistes et personnalistes voient dans l'univers un système lié dont les choses sont les éléments. Non pas un décor devant lequel se jouerait un spectacle absurde, mais un Tout dont la marche obéit à ce qu'E. Mounier appelle « un inconnu voilé cependant que prévenant ». Sans doute ne donnent-ils pas tous le même nom à cet inconnu : les uns voient dans la marche du monde un effort tâtonnant vers une destinée spirituelle, les autres simplement un enchaînement de causes. Mais Sartre ne s'y trompe pas. Ce monde cohérent n'est pas le sien. « Vous avez un rêve de causalité marxiste, rétorque-t-il à P. Naville... Il s'agit, dans le marxisme, de l'étude d'un ensemble unique dans lequel on cherche une causalité. Ce n'est pas du tout la même chose qu'une causalité scientifique... Cette causalité secrète, qui n'a de sens que chez Hegel, vous ne pouvez pas en rendre compte. » Sartre peut maintenant laisser ces marxistes rejoindre les personnalistes. Ils sont tous contre lui et le lui disent : « On ne bâtit pas sur des marécages », lance G. Marcel. — « On ne construit pas sur des fondrières », ajoute M. Prenant.

Sous les regards narquois de P. Hervé et de toute la cohorte existentialiste, c'est donc à un rapprochement partiel entre marxistes et personnalistes que nous assistons. La nausée sartrienne les unit contre elle. Pour refuser cette fusée de non-sens qu'est l'univers existentialiste, contre cette vision baroque où les choses ne sont pas à la mesure de l'homme, où le monde flotte autour de lui, où la conscience est une malédiction et la vie collante comme la glu, ils sont pour un temps d'accord et rassérénés. Dans un climat purifié, E. Mounier, toujours lucide et fervent, peut essayer de faire le point. « Les marxistes croient au moins tous à la raison scientifique et à la rationalité de l'histoire, la plupart à la justice et à l'unité fraternelle des hommes, rappelle-t-il dans *Esprit*, 3 (1946)... Si l'on voit un personnalisme de tradition chrétienne s'apparenter aux philosophies violentes (de l'absurde) contre les optimismes sociologiques et rationalistes par un certain sens tragique de l'existence, il n'en a pas moins, devant leurs positions dernières, une réaction semblable à celle des marxistes... Tous deux s'approchent d'un monde neuf, ils y apportent une certaine joie existentielle, une confiance élémentaire et robuste dans les forces de l'homme, dans sa raison, dans ses fidélités permanentes. » E. Mounier se plaît à souligner que l'authentique tradition chrétienne ne jétait pas l'anathème sur le corps et la matière, mais bien au contraire recommandait la pratique de la matière pour accéder à la connaissance de Dieu et glorifiait les métiers aux porches des cathédrales; la condition de l'homme est « une condition incarnée et insérée ». « Il n'y a donc pas pour l'homme, continue-t-il, de vie de l'âme coupée de la vie du corps, de réforme morale sans aménagement technique, et, en temps de crise, de révolution spirituelle sans révolution matérielle. C'est le grand mérite du marxisme

d'avoir mis en évidence cette solidarité. » Voici que N. Berdiaeff lui-même, gravement, reprenant son ouvrage *Esprit et Réalité*, explique à son tour comment la réaction matérialiste découle naturellement des abus qu'on a faits de l'esprit pour des fins humaines intéressées : « C'est une erreur, dit-il lui aussi, que d'opposer l'esprit au corps, à la chair... La spiritualité vraie concerne la vie dans toute sa plénitude, l'homme intégral, c'est-à-dire qu'elle n'exclut ni le corps humain, ni le travail physique de l'homme... Il n'y a pas eu de spiritualité intégrale parce qu'on n'a pas encore résolu d'une façon spirituelle le problème du travail humain qui lie l'homme à la vie cosmique. La spiritualité a été transposée dans une sphère particulière séparée du problème du travail, du problème du corps et de ses besoins... C'est précisément le transfert de l'esprit dans une sphère séparée et abstraite qui a provoqué la matérialisation de la vie terrestre et de l'Église elle-même... Le matérialisme a considéré l'asservissement de l'esprit comme son essence même, la maladie comme un état normal... Il n'est du reste pas dit que ceux qui nient l'esprit, et qui le nient même parfois avec haine, manquent toujours de spiritualité. Ils subissent seulement un état de conscience trompeur, ils n'ont pas résisté aux épreuves liées aux déformations de l'esprit. » — E. Mounier applaudit. Il reconnaît là les vieux ennemis qu'il combat depuis 1932 : un spiritualisme dévitalisé, coupé de tout engagement; la compromission de la vie spirituelle avec le loisir bourgeois. Il peut maintenant conclure fermement : « L'essence du christianisme offre un dialogue plus ouvert aux matérialismes contemporains qu'aux subtilités et aux évasions idéalistes. »

Un murmure ironique du côté de la cohorte existentialiste. Depuis quelque temps M. Merleau-Ponty s'agitait. Ce duo marxiste-personnaliste excite sa verve. Cette admiration commune pour un monde unifié le remplit d'amertume. Il a une leçon de spiritualisme à donner aux personnalistes catholiques. Il explique, narquois, dans *Temps Modernes*, 2 : « Les critiques catholiques voudraient qu'une orientation du monde vers Dieu fût lisible dans les choses, et que l'homme comme les choses ne fût rien d'autre qu'une nature qui va vers sa perfection... M. G. Marcel parle avec faveur d'une morale naturelle, d'une certaine confiance, à la fois spontanée et métaphysique, dans l'ordre où s'insère notre existence, d'un lien nuptial entre l'homme et la vie, enfin d'une piété non pas chrétienne, mais pré-chrétienne, ou plus exactement péri-chrétienne. C'est donc bien l'idée, elle-même pré-chrétienne, d'une finalité naturelle de l'homme qui soutient sa critique de *L'Être et le Néant*... Il y a une piété cartésienne et pascalienne à laquelle nous devons les plus profondes descriptions de l'homme comme un monstre incompréhensible et contradictoire, sans autre nature que les vieilles coutumes qu'il s'est données, comme grand par sa misère et misérable par sa grandeur. De cette philosophie-là les critiques catholiques ne veulent plus. Ils lui préfèrent l'idée aristotélicienne d'un homme ordonné à sa fin comme la plante à la forme de la plante. On demande de quel côté est le matérialisme... S'il faut tout dire, peut-être après tout ont-ils raison... Peut-être la conception pascalienne de l'être comme chose aveugle et de l'esprit comme volubilité ne laisse-t-elle place qu'à une action mystique sans aucun contenu dogmatique. » — Allusions perfides ! Le dogmatisme. Le nom de Pascal. Il n'en faut pas plus pour faire frémir E. Mounier. Une houle de nostalgie le parcourt. Il vient de retrouver du coup le drame intérieur que lui voilait tout à l'heure le sentiment de joie existentielle. A l'opposé du spiritualisme dévitalisé,

il reconnaît d'autres monstres menaçants à repousser : l'optimisme béat des sociologues évolutionnistes, l'utopie scientiste du XIXe siècle, une mécanisation de l'homme dans l'automatisme technique, sa dispersion dans les choses, un déterminisme impitoyable... Non, il ne veut pas s'abandonner aveuglément à la réaction matérialiste, si salutaire qu'elle ait été. « Tournons, tournons, mes amis, l'histoire tourne ! » — G. Mounin en reste décontenancé : « Terrible marchandise pascalienne ! » murmure-t-il. — E. Mounier parle : « Réalité, soit, mais il n'y a pas qu'un chemin vers la réalité... Il y a, disait Kierkegaard, la folie de ceux qui prennent le monde pour un songe et il y a la folie de ceux qui prennent l'homme intérieur pour du vent... Placer dans la nature un déterminisme infléchissable aussi bien qu'une absurdité fondamentale, ce sont deux manières de renoncer à la tâche de l'homme qui est de constituer humainement la nature... L'organisation même de la matière dépend, dans son esprit et dans son dispositif, d'un choix préalable. Selon ce que sera ce choix, le développement de l'univers technique fondera un humanisme, et tel ou tel humanisme, ou telle ou telle inhumanité. Comment préparer ce choix, si ce n'est dans l'homme qui doit choisir au milieu de tant de puissances étourdissantes ?... L'attention toujours accordée à l'étroit conditionnement de notre action n'est pas exclusive du crédit toujours offert à la liberté créatrice. »

Liberté. Choix. Voilà des mots qui nous ramènent aux premières propositions de ce débat. C'étaient alors les existentialistes qui pressaient les marxistes de reconnaître dans leur décision révolutionnaire « l'affirmation la plus résolue de la liberté ». C'est maintenant un personnaliste qui leur demande de respecter « cette vertu intérieure qui donne autorité, indépendance et liberté à l'égard des choses ». Avons-nous donc tourné en rond ? Tous ces jeux de scène pour rien ? Non pas. Nous avons gagné au change. Car ce personnaliste exigeant est le même qui tout à l'heure décrivait l'homme comme inséré dans le biologique et engagé dans la communauté. Nous sommes au point où les trois voix frôlent l'accord ou éclatent en dissonances selon qu'elles adoucissent ou durcissent leurs timbres. Déjà leur ton plus grave nous avertit que le cœur du débat est atteint. Il appartient aux personnalistes de montrer qu'il n'est pas de liberté humaine si elle n'est pas fondée sur l'existence de valeurs qui la dépassent, qu'elle appréhende et qu'elle cherche sans cesse à rejoindre d'un mouvement inquiet et tâtonnant. M. Merleau-Ponty connaît d'avance la démonstration : il n'a pas confiance. « Il s'agit de savoir, note-t-il, si l'on peut faire à la liberté sa part et lui donner quelque chose sans lui donner tout... M. G. Marcel fait appel au sens commun et à une certaine sagesse séculaire pour localiser dans certains actes privilégiés cette inquiétante liberté qui pénètre partout. Encore notre liberté ne consistera-t-elle qu'à nous replacer sous une loi qui nous habite déjà. » — Oui, sans doute, n'est-ce point là cette spontanéité absolue dont rêvent les existentialistes et qui se choisirait elle-même ses propres valeurs. Mais n'y a-t-il pas « au cœur même de la liberté » un besoin de s'engager, de se donner à plus que soi ? Et cette loi que l'homme est invité à retrouver, ce n'est pas le déterminisme implacable qui hante les marxistes, et que la science contemporaine tend d'ailleurs à affaiblir en simple déterminisme statistique. L'homme est appelé à reconnaître que sa conscience est dépassement de soi-même et du monde; que sa mission, par conséquent, est d'assumer le salut du monde par un épanouissement intégral de la personne dans des communautés de plus en plus vastes. Et l'homme

peut toujours refuser son adhésion et travailler orgueilleusement à sa perte. Vieux mystère chrétien! Étrange condition humaine! Nul mieux qu'E. Mounier ne peut maintenant en évoquer la grandeur et le tragique, en de frémissantes formules : prenant appui alternativement sur les deux visions antithétiques de l'homme, il s'avance par degrés dans *Esprit*, 1 (1946) vers la seule issue lumineuse : « Nous ne sommes pas, selon le rêve paranoïaque des surréalistes, des fous de liberté projetant sans entrave désirs et délires dans un monde aboli : nous ne sommes vraiment libres que dans la mesure où nous ne sommes pas entièrement libres. L'homme n'est homme que par l'engagement. Mais... sans référence à l'absolu, l'engagement n'est jamais que mutilation, organisation progressive du désespoir et du vieillissement... Que cette transcendance soit liée à une Existence suprême, modèle des existences, ou seulement à un dépassement significatif et orienté de l'homme vers un lui-même au-delà de lui-même..., si cette transcendance existe en esprit et en vérité, elle est au cœur de l'engagement principe de perpétuelle liberté comme elle est au cœur de la liberté principe de perpétuel engagement. »

Conclusion? « Nous avons, au sein de la révolution pour l'ordre technique et social, qui est urgente, qui doit être radicale et en un sens impitoyable, propose E. Mounier, à conduire une seconde révolution enveloppée, celle qui, avec notre assiette économique et collective, nous rendra du même coup cette vertu intérieure qui donne autorité, indépendance et liberté à l'égard des choses. » — « Mais, reprend G. Mounin, ce sont nos ennemis qui vous font accroire que le marxisme n'est qu'un économisme rationaliste. Personnalisme communautaire! Depuis longtemps nous savons que le communisme est cet humanisme. » — Et M. Merleau-Ponty d'ajouter : « A nous de choisir le socialisme prolétarien, non comme l'assurance du bonheur, mais comme cet autre avenir inconnu auquel il faut passer sous peine de mort. » Sur la nécessité de la révolution, sinon sur sa signification dernière, ils sont tous trois d'accord. Mounin, Mounier, Merleau-Ponty : à l'Assemblée nationale, nous aurions un gouvernement tripartite.

Louis Roinet.

## LIVRES

Jean Lacroix : *Le Sens du dialogue*. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944.

Ce neuvième Cahier de Philosophie, de la collection « Être et Penser », est un bréviaire de méditations sur des sujets qui nous sont très chers. Quelques-unes d'entre elles parurent dans *Temps Nouveaux*, sous l'occupation. Beaucoup sont inédites, et, parmi celles-ci, les plus profondes, les plus substantielles.

Pour se répartir en une suite de textes indépendants, l'ouvrage de J. Lacroix n'en a pas moins une grande unité. Une communauté d'esprit circule à travers ces développements variés, engendre l'articulation des sujets dont la réflexion fait voir les liens intimes. Secouée par le désastre national de 1940, menacée par tout ce dont l'occupation allemande apportait avec soi la présence agissante, la pensée de bon nombre de Français a éprouvé le besoin de

se recueillir. Il lui fallait d'abord réaffirmer ce qu'elle entendait maintenir, et peut-être le redécouvrir à ce plan où c'est toute l'existence qui se trouve en jeu. Le *Sens du Dialogue* est comme la formulation de la pensée de ce temps de recueillement.

J'y discerne trois étapes successives dans le développement de la méditation. J. Lacroix part de ce besoin qu'a l'homme d'une pensée qui transcende le monologue de l'esprit solitaire et s'accomplisse dans la communication véritable. Aussi nous fait-il voir pour commencer ce que sont les conditions humaines d'une disponibilité de l'esprit à cette pensée dialoguante. Cependant, l'étude des conditions humaines ne tarde pas à attirer l'attention sur la réalité profonde du sujet spirituel et sur la façon dont elle se pose dans l'existence : l'être humain s'éveille à ce que nous appelons la personnalité. Les réflexions les plus poussées de l'ouvrage sont celles qui s'attachent à considérer ces faits, à en préciser la teneur. Nous retrouvons, au centre du livre, condensées et clarifiées, les intuitions qui ont tant de fois animé les études de ceux qui se sont groupés dans la revue *Esprit*. Mais il n'a pas suffi à J. Lacroix de s'arrêter là. La découverte de cette vocation à l'existence personnelle éclaire et donne ses lois à tout ce que pressent l'aspiration spontanée de l'homme. La communication ne s'accomplit pleinement que dans un dialogue spirituel poursuivi comme en présence de Dieu. Car les êtres ne peuvent se reconnaître personnels qu'en se sachant reliés à la source absolue de toute l'existence personnelle. Les tendresses humaines, de leur côté, en appellent à cet accomplissement suprême de l'amitié, dont la plénitude est charité.

Tout ceci ne fait guère qu'indiquer rapidement et pauvrement l'unité dialectique de ces méditations. On est confus de devoir oublier tant de choses, et en particulier l'accentuation discrète mais profonde de la référence nationale qui ne pouvait être absente d'écrits nés de ce temps où la défense du pays prenait aussi, plus clairement que jamais, une signification de défense universelle de l'homme.

Ce qu'on voudrait marquer à J. Lacroix, c'est tout d'abord une chaude adhésion à ce qu'il nous propose. Il est difficile de dire assez combien ses réflexions nous paraissent salutaires. Nous sommes aujourd'hui encore dans un temps dominé par ce dont l'occupation allemande a éveillé en nous la conscience précise. La pensée qui se dressait contre la tentative d'oppression spirituelle du nazisme, qui, en 1941, partait courageusement du rappel de toute la positivité d'autrui et du commerce spirituel avec lui garde donc toute son utilité. C'est en nous-mêmes en effet qu'il faut désormais combattre ce sur quoi le nazisme s'est fondé et en nous-mêmes qu'il faut restaurer la spiritualité du dialogue qu'un affreux temps du mépris vient rompre. Les thèmes de J. Lacroix ne sont pas nouveaux. Mais leur heureuse réunion apporte à l'intelligence une nourriture plus nécessaire que jamais.

Je poserai volontiers cependant une question à l'ami qu'est pour moi J. Lacroix. Il ne m'en voudra pas, je l'espère. Ce sur quoi il nous fait méditer, c'est ce dont, à travers bien des formes d'oppression, le monde moderne ne cesse de menacer l'humaine possibilité. Devant si lourde menace, suffira-t-il à la pensée de célébrer à nouveau ces réalités auxquelles nous tenons ? Suffira-t-il même, comme le fait très bien J. Lacroix, d'en unifier la considération dans une vue ardente, chaleureuse, d'un esprit qui y reconnaît les valeurs de sa vie ? Je crois qu'un effort plus profond nous est demandé : l'unification spirituelle de tout ce qui nous est cher en appelle à une métaphysique qui la fonde, j'entends un acte original de pensée métaphysique. Car la spiritualité se dissout et se corrode avec une facilité surprenante chaque fois que ses fondements n'apparaissent pas assez fermement actuels. Or, sur ce point, J. Lacroix se confie peut-être avec un peu trop d'abandon à une tradition et aux références qu'elle nous fournit. L'ampleur de la mise en question présente et la gravité de la crise spirituelle que traverse l'humanité paraît exiger davantage. On souhaiterait que les philosophes chrétiens affrontent courageusement la situation et entament le grand labeur de fond sans lequel l'affirmation de l'esprit demeure précaire. J. Lacroix ne se proposait certes pas un but aussi ambitieux dans le présent ouvrage. Du moins rien n'est plus propre que celui-ci à nous faire voir la grandeur des enjeux actuels de l'effort philosophique.

D. Dubarle, O. P.

# THEATRE

Il est toujours sympathique de voir un jeune auteur courir le risque d'un grand sujet. Dans *Ma vérité*, M. Le Porrier a voulu expliquer et l'attitude de l'Église et celle de Galilée dans le procès de 1633. L'Église condamne le savant non parce qu'elle l'accuse de se tromper, mais parce qu'elle le juge « indiscret »; le Pape et le grand Inquisiteur sont des hommes intelligents et même généreux : ils croient simplement que le mouvement de la terre est une vérité de demain et que le monde n'est pas encore prêt à la recevoir. Quant à Galilée, pourquoi abjure-t-il ? Pour achever son œuvre et écrire son ouvrage sur le mouvement : il ment par amour de la vérité, de sa vérité qui a encore besoin de lui.

La pièce est surchargée de personnages et de scènes parasites, et cette critique vise les deux rôles qui sont sans doute les plus importants après celui de Galilée. Pourquoi ce « fou » du grand-duc de Toscane et cet amour pour la fille du savant qui lui fait perdre la tête ? Il est curieux d'observer que les rôles secondaires ou épisodiques sont à la fois mieux dessinés par l'auteur et mieux joués par les acteurs [1]. On aimerait aussi un style plus simple. « Mon enfant qui n'est jamais né est en train de mourir »; « La mort ne se fractionne pas »; « Quand Julia touchait à une fleur, la fleur cachait son parfum », etc. Il y a heureusement autre chose dans cette pièce inégale que les vedettes du Rideau des jeunes n'ont pas toujours bien servie en dépit d'une évidente bonne volonté.

*Des souris et des hommes*, trois actes et six tableaux que John Steinbeck a tirés de son roman et que M. Marcel Duhamel a traduits pour le Théâtre Hébertot. Voici une pièce qui eût ravi Antoine. Peut-être le Théâtre libre n'a-t-il rien trouvé d'aussi fort. C'est que le réalisme de John Steinbeck est purifié de tout naturalisme. Dans ce drame paysan, les personnages pensent et parlent « paysan », comme des paysans qui sont des ouvriers d'un *ranch* américain; leur langage est celui de leurs sentiments et non un déguisement d'écrivain. Ils aiment la terre, mais c'est une terre sans majuscule : de fait, il ne voient pas en elle quelque puissance mystérieuse, quelque divinité diffuse, mais simplement la condition de leur liberté. Avoir une petite maison et un champ qui soient leur propriété, voilà qui les rendra des hommes libres.

La liberté est vraiment l'espoir, pour ces ouvriers agricoles qui vont de ranch en ranch, pour ce palefrenier noir que l'on exile dans l'écurie, pour cette jeune femme qui rêve de devenir étoile de cinéma. Plus humain que terrien, le drame de John Steinbeck présente un petit uni-

1. Théâtre La Bruyère.

vers où l'amitié, l'amour, le travail quotidien, les préjugés de race, la vieillesse, l'ennui, la promenade en ville font de chaque vie une petite histoire banale pour celui qui la regarde, grave pour celui qui la vit. C'est ici qu'apparaît clairement le conflit du réel et du réalisme photographique : l'impression de réalité est un effet de l'art qui sait choisir.

Au centre de ce petit univers, il y a un pauvre innocent, Lennie, grand, fort, sans méchanceté, presque sans mémoire, attaché comme un bon chien à son ami George, un autre ouvrier agricole dont la pitié s'est transformée en affection fraternelle. C'est plus un enfant qu'une brute, mais il ne peut caresser sans tuer, qu'il joue avec une souris ou un petit chien ou les cheveux d'une jeune femme. La folie a toujours été chose tragique parce qu'une conscience obscure et primitive devine en elle une puissance sacrée. C'est cette fatalité tragique que M. John Steinbeck retrouve dans ce fou sans fureur, qui tue sans le savoir et dont l'imagination ne lui avait jamais promis d'autre bonheur que de nourrir « des lapins aux longs poils » dans la maison de l'ami Georges.

« Les plans les mieux conçus des souris et des hommes souvent ne se réalisent pas. » Tel est le thème désenchanté de Robert Burns qu'illustrent le roman puis la pièce de John Steinbeck. Et ils ne se réalisent pas non parce que la mauvaise volonté les fait échouer, mais plus simplement parce que nous vivons dans un monde où quelque chose « ne va pas », où l'échec semble être la loi de l'histoire, ou bonheur est dans l'espoir. Cette œuvre difficile est mise en scène par M. Paul Œttly avec le souci d'en souligner la poésie mélancolique dans une présentation de style réaliste. L'interprétation est remarquable ; M. Robert Hébert dans Lennie annonce un grand acteur. L'émotion simple et discrète de M. André Valmy donne un relief nuancé au rôle de George. Disons d'un mot qu'aucun rôle n'a été sacrifié.

On ne peut vraiment pas en dire autant des représentations du *Père humilié* au Théâtre des Champs-Élysées. M. Georges Le Roy, heureusement, sauve la profondeur historique, religieuse et humaine, de l'admirable texte qui constitue au second acte le rôle du Pape Pie IX. On n'avait pas oublié sa composition du Pape Pie VII dans *L'Otage* au Théâtre-Français. Il nous rappelle aujourd'hui que certaines paroles doivent jaillir du cœur et, en même temps, qu'il y a un métier d'acteur avec un art et une science de dire. Le personnage de Pensée de Coufontaine est très honnêtement tenu : est-ce suffisant ? Ne parlons pas des autres interprètes, n'insistons pas sur la mise en scène (sans doute est-ce une des œuvres de Claudel les plus difficiles à présenter), signalons le décor du second acte : hâtons-nous plutôt de remercier ceux qui ont eu le courage de tenter l'entreprise. Après tout, ils ont fait ce qu'il appartiendrait à d'autres de faire. *Le Père humilié* existe depuis juin 1916 : on se demande ce qu'attend le Théâtre-Français pour s'apercevoir de son existence.

*L'Otage*, *Le Pain dur* et *Le Père humilié* déroulent une vaste fresque : le XIXe siècle ou la fin de la chevalerie. Sygne de Coufontaine, la comtesse Lûmir, Orian et Orso de Homodarmes sont les derniers descendants d'une race de chefs qui se glorifiaient d'être des serviteurs. La Révolution de 89 et des années suivantes, la fin de la Pologne, la naissance de la jeune Italie et avec elle d'une nouvelle Europe, la disparition du pouvoir temporel du Pape, la Colonisation, le drame spirituel d'Israël, voilà les grands faits qui annoncent un autre monde. Le poète est trop « catholique » pour refuser, de parti pris,

cette humanité qui entre dans l'histoire universelle. Sa trilogie éclaire certains aspects de la grande transition qui va de 1789 à 1871.

La relève des chefs temporels, le triomphe des Turelure père et fils sont des faits liés à une révolution spirituelle. Qu'ils fussent croyants ou non, les chevaliers sont les serviteurs de Dieu et des peuples de Dieu. Avec eux disparaît un ordre social où la foi spiritualisait les relations humaines. La Révolution sépare un ordre sans la foi et une foi qui semble ne plus trouver dans le monde une forme sociale à animer. D'un côté, l'argent, l'ambition, l'arrivisme, avec le fils de Turelure qui solde le vieux Christ des Coufontaine et vend leur nom avec sa personne à la juive Sichel. De l'autre, un vieil homme vêtu de blanc qui, comme dans *L'Otage*, ne semble plus être que l'ombre vaine d'une âme sans corps. Mais le poète sait qu'il est l'organe d'une Parole éternelle; les empires peuvent la mépriser : c'est dans le cœur de chaque homme qu'elle résonne, et par suite c'est dans les drames personnels et non dans les drames politiques qu'apparaîtra le secret de sa victoire.

Symbolisme historique et symbolisme mystique n'ont de sens qu'à travers des hommes et des femmes vivant leur vie. Comme M. Jacques Madaule le rappelle dans *Le drame de Paul Claudel*, Orian de Homodarmes et Pensée de Coufontaine rappellent Mésa et Ysé du *Partage de Midi* en attendant Rodrigues et Doña Prouhèze du *Soulier de Satin*. Un amour trop total pour n'être pas prédestiné et pour n'être pas, dans son essence même, une exigence d'infini qu'aucune créature ne pourra satisfaire, voilà le drame fondamental... « Il faudrait se donner à elle tout entier ! — Et il n'y a pas moyen de vous donner mon âme, Ysé ! » Orian reprend les paroles mêmes de Mésa : « Ce qu'elle demande, je ne peux le lui donner — C'est mon âme qu'elle demande et je ne peux absolument pas la lui donner — Moi-même ne la possédant pas. »

Cet amour total ne s'arrête qu'à la joie, la joie qui n'est pas le bonheur parce qu'elle est au delà, la joie qui transfigure la mort. C'est ici, sur le plan de la destinée personnelle et de la vocation, que le poète découvre le sens du message chrétien et de la mission de Pierre. « Fais-leur comprendre qu'ils n'ont d'autre devoir au monde que de la joie ! La joie que Nous connaissons, la joie que Nous avons été chargé de leur donner... » Dernières paroles du Pape à son neveu Orian et aussi paroles qui assurent la nécessité de sa présence dans le nouveau monde comme dans l'ancien. Telle est au moins une des conclusions de la trilogie; car il y en a d'autres au terme de cette œuvre dont l'action enchevêtre plusieurs drames et dont chaque lecture est toujours une découverte. On voudrait rendre au mot *admirer* son sens original.

Dans la version imprimée, Orso rapporte à Pensée la tête de son frère Orian au fond d'une corbeille de fleurs. Dans le texte joué au Théâtre des Champs-Élysées, la tête est remplacée par le cœur. C'est déjà mieux. Au contraire, j'ai l'impression que la dernière page du livre est préférable au nouveau finale.

HENRI GOUHIER.

## DEUX FILMS FANTASTIQUES : REMINISCENCES ET PREMONITIONS

Par un curieux hasard, deux films qui viennent de nous être présentés sont construits l'un et l'autre sur la facilité qu'offre le cinéma de jouer avec le temps. L'un est anglais, *Dead of night* (Au cœur de la nuit), l'autre est français, *Le pays sans étoiles*, de Georges Lacombe. Le cinéma s'est toujours plu au mystère et au surnaturel. La créance que suscite un film, l'authenticité que confère aux images leur caractère de reproduction mécanique de la réalité donne au fantastique cinématographique une vraisemblance, une puissance à laquelle n'atteint pas l'œuvre littéraire. Un roman fantastique trouble rarement le lecteur, il reste une fantaisie de l'imagination; dans un film fantastique, le spectateur n'a pas seulement l'impression d'avoir imaginé avec l'auteur des faits étranges, il a le sentiment de les avoir vécus parce qu'il les a vus.

Le fantastique dans un film peut naître du truquage photographique. C'est le cas de tous les « films de fantômes » dont la production actuelle est encombrée : le vieux procédé de la surimpression qui fait vivre des êtres translucides parmi des personnages réels est exploité dans *Sylvie et le fantôme* comme dans *L'Esprit s'amuse*; il l'était déjà avec plus de légèreté peut-être dans *Fantôme à vendre*, de René Clair. Les apparitions subites, les déplacements mystérieux d'objets, trucs connus depuis Meliès, sont des effets éprouvés utilisés encore dans *La Tentation de Barbizon*.

L'originalité de *Dead of night* et de *Pays sans étoiles*, c'est que l'impression de surnaturel n'est pas fondée sur le truquage, mais sur le montage, elle ne naît pas des images mais de la construction du film. Un film se déroule dans le temps par une succession de plans; la part créatrice du réalisateur consiste à fixer l'ordre de succession des plans; par là il est le maître du déroulement de l'histoire, le maître du temps. Qu'il choisisse de matérialiser des réminiscences comme dans *Le pays sans étoiles*, et il pourra nous faire admettre une sorte de métempsychose entre des personnages qu'un siècle sépare; qu'il montre la vérité des prémonitions d'un rêve comme dans *Dead of night*, et nous serons troublés par le sentiment d'avoir vu l'avenir.

***

*Le pays sans étoiles* n'est pas traité dans le ton d'humour léger qui, dans *Dread of night*, rend le spectateur complice, tout en le laissant intrigué. Le roman de Pierre Véry dont est tiré le scénario orientait le réalisateur vers l'analyse psychologique dans une atmosphère surna-

turelle. Mais pour que l'étrangeté du film nous touche, il faudrait que le récit soit convaincant et que nous nous attachions à l'intrigue. Malheureusement, si nous admettons facilement l'aspect fantastique de *Pays sans étoiles*, nous sommes gênés par son côté réel, par des invraisemblances dans le comportement des personnages et par des faiblesses dans l'exploitation de la situation où l'auteur les place.

Un jeune homme, que Gérard Philippe incarne remarquablement, voit, au cours de brèves hallucinations, quelques scènes d'un drame dont il ne connaît pas les personnages et dont il ignore le décor. Des noms inconnus hantent son imagination. Au cours d'un voyage, il découvre par hasard le décor même de son hallucination; il apprend que les noms étranges qui le hantaient sont de vieilles familles du village. Un journal intime retrouvé dans un secrétaire lui révèle un drame vieux d'un siècle qui est celui dont il avait eu la vision. Ces découvertes deviennent dramatiques quand il s'aperçoit qu'il est lui-même engagé dans un conflit qui est la réplique de celui qui s'est produit cent ans auparavant. La jeune femme qu'il se prend à aimer, l'ami qui l'accompagne correspondent aux acteurs du drame dont il a eu la singulière réminiscence, et il se sent entraîné dans une sorte de recommencement fatal.

La situation ainsi créée est à la fois fantastique et riche de signification, car le présent révèle le sens psychologique de cette vieille histoire, et en même temps le passé qui se répète pèse de toute sa fatalité sur le drame qui se joue et qui s'achemine vers le même dénouement par des détours imprévus. Mais pour que cette explication du passé par le présent soit convaincante, il faudrait à l'aventure contemporaine une vraisemblance et une crédibilité que n'atteint pas toujours le film; pour que les similitudes de ces destins nous emplissent d'effroi, il aurait fallu que nous sentions mieux que les différences d'apparences fortuites sont liées à la psychologie et au mode de vie de deux époques, et que nous éprouvions plus fortement, à travers elles, l'éternité des sentiments humains.

On pourra penser que demander tant à un film, c'est exiger du cinéma plus qu'il ne peut donner. Mais le cinéma n'en est qu'aux balbutiements; il ira un jour aussi loin que la littérature dans la révélation de l'homme à lui-même; il abordera même des domaines qui sont interdits au roman. *Le pays sans étoiles* a le mérite de s'être engagé dans cette voie; malgré ses faiblesses, il reste une œuvre originale et attachante.

*
* *

Ce genre de critiques ne s'applique pas à *Dead of night*. Le film se propose seulement d'intriguer le spectateur et de retenir l'intérêt. Les auteurs ont choisi cinq histoires parmi les meilleures de la littérature anglaise riche en récit de phénomènes étranges et hallucinants. Quatre metteurs en scène se sont partagé le travail et nous présentent un « film à tiroir » dont chaque morceau est traité dans un genre différent. La grande habileté consistait à construire avec ces pièces hétérogènes un film dont le fil conducteur soit lui-même étrange et fantastique. Les auteurs y ont réussi et l'ensemble est impressionnant, chacune des histoires contribuant à créer l'atmosphère et à donner plus de force de suggestion au dénouement.

Un architecte se rend dans une villa, la Ferme des Pèlerins, pour y faire les plans de travaux. Son attitude à son arrivée dans cette famille qu'il ne connaît pas dénote la plus profonde stupeur; il regarde avec

effarement tout ce qui l'entoure et ne répond même pas aux phrases de bienvenue. C'est, explique-t-il, qu'il a déjà vu plusieurs fois en rêves le décor de cette maison; il connaît les noms des personnes présentes sans que personne puisse se souvenir de l'avoir jamais vu; il prévoit de menus incidents de la soirée qui se produisent effectivement. Tout le cercle d'amis réunis dans la pièce est extrêmement intéressé par ces bizarres déclarations. Chacun se met à raconter une histoire étrange à laquelle il a été effectivement mêlé. Cependant, l'étonnement de l'architecte fait place à de l'effroi, car il sent s'approcher le terme de son rêve qui se termine toujours en cauchemar. Il prédit qu'après une brève panne d'électricité, un des assistants cassera ses lunettes et qu'alors il commettra lui-même un crime. Il veut s'en aller pour échapper à cette fatalité. On le retient. Alors les faits prévus se produisent et il commet le crime.

Le film pourrait s'arrêter là. Dans les films de ce genre, le plus difficile pour l'auteur est de prendre position : ou bien il prend l'histoire à son compte et nous restons sceptiques, ou bien il nous la donne pour une fiction et nous sommes déçus. Après le crime, les auteurs de *Dead of night* nous montrent l'architecte tiré d'un sommeil agité par son réveil; il balbutie à sa femme qu'il vient de faire un cauchemar atroce. Nous sommes déçus comme des enfants à qui l'on dit que les contes de fées ne sont pas vrais. Mais le téléphone sonne : on demande à l'architecte de se rendre à la Ferme des Pèlerins pour y faire les plans de travaux à effectuer. Il décide d'y aller. Nous le retrouvons dans sa voiture quand il arrive à la Ferme des Pèlerins, qui est exactement celle du début. Et nous restons intrigués, ne sachant plus si c'est le rêve ou la réalité qu'on nous a raconté d'abord, hésitant comme l'architecte lui-même à distinguer le réel du fantastique.

Cette habileté dans la construction du film est soutenue par un art pour mêler le surnaturel le plus fantastique au réel le plus quotidien qui est le propre de l'esprit anglo-saxon. L'effet d'ensemble est surtout obtenu par la valeur des histoires dont le film est le prétexte et qui est chacune un petit film extrêmement réussi.

Au total, *Dead of night* atteint son but, c'est un film habile, bien réalisé, et un agréable divertissement.

J.-P. Chartier.

# LA FIN DE GIRAUDOUX

*Maintenant que le rideau rouge retombe encore une fois sur cette* Folle de Chaillot, *maintenant que la centième est de loin dépassée, maintenant que les deux millions de subvention officielle ont trouvé leur raison d'être définitive, on va pouvoir parler sans aucun irrespect de cette fin de Giraudoux.*

*Il s'est produit un phénomène littéraire assez curieux dès le lendemain de la répétition générale de ce dernier divertissement. Les critiques des journaux quotidiens s'élevèrent jusqu'à une hauteur de dithyrambe qui ressemblait à l'ode lyrique. La suprême comédie de Corneille n'a pas été présentée d'une façon plus outrancière à Paris et à Versailles. M. Philippe Soupault a dit ce qu'on pouvait penser de telle exagération : « Autour de la pièce posthume de Jean Giraudoux,* La Folle de Chaillot, *on a frappé la grosse caisse d'une publicité sans nuances. On ne s'est pas contenté de parler de chef-d'œuvre, mais on a écrit des articles qui ne frisaient pas le ridicule mais qui étaient simplement grotesques. On mobilisa, pour donner plus d'éclat à cet « événement », les généraux et les ministres, les rédacteurs en chef et les académiciens. »*

*Mais huit jours après, les critiques des hebdomadaires présentèrent tous des réserves très importantes, des reculs indéniables, une liberté de jugement et d'esprit qu'on ne prévoyait pas. Il semblait qu'une offensive eût fait long feu, qu'un parti pris fût abandonné définitivement. Il semblait qu'un mot d'ordre tacite avait décidé de laisser maintenant cette réputation à sa valeur personnelle, cette valeur à son seul destin.*

*Étrange destin que celui de Giraudoux, étrange réussite qui ne manquera pas d'arrêter l'attention des observateurs de l'histoire littéraire, si l'histoire littéraire a des jours moins discutables que ceux que nous vivons aujourd'hui. Étrange courbe d'une œuvre qui va de la rigueur à la plus effarante facilité, du* Siegfried *à* Sodome et Gomorrhe, *tandis que la renommée suit une courbe ascendante exactement opposée, montant de la réus-*

*site mondaine indéniable à la consécration officielle, presque à l'hommage national.*

*Le paroxysme fut sans doute atteint par le Directeur de l'Information quand il déclara le soir du 1^er^ septembre 1939, à la radio, en des termes que les jeunes soldats d'alors ne sont pas près d'oublier : « La guerre est une équation sublime de fil de fer, d'ypérite et d'acier. » A vrai dire, on veut croire que les critiques actuels ont senti le poids de ces artifices, la valeur définitive de ces fioritures, et que leur nouvelle attitude n'exprime que la volonté de juger librement. Mais l'un d'eux a été plus loin que tous les autres. Il s'agit de M. Louis Martin Chauffier qui, dans une chronique très remarquable de* Renaissance, *s'est demandé si les dernières Œuvres de Giraudoux ne portaient pas les signes d'une fatigue intérieure qui n'est sensible qu'à l'auditeur moins passif, au spectateur plus intelligent : « C'est bien, cependant, un message d'outre-tombe que nous avons entendu. Plus chargé d'aveux que tous les autres. Plus pur, plus amer et plus nu que tous les autres. Un message désespéré. La négligence même de la composition est un signe de fatigue. Non point un signe de lassitude personnelle, une diminution de force, mais un signe de dégoût, un abandon du jeu; ce sont les hommes qui le fatiguent, le jeu ne vaut plus qu'on s'efforce. »*

*Aujourd'hui nous voulons nous arrêter sur ce scrupule assez émouvant.*

PHÉDON.

---

*Le Gérant* : E. AUBIN.

Imprimerie AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne). — 6-46
D. L., 2e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67